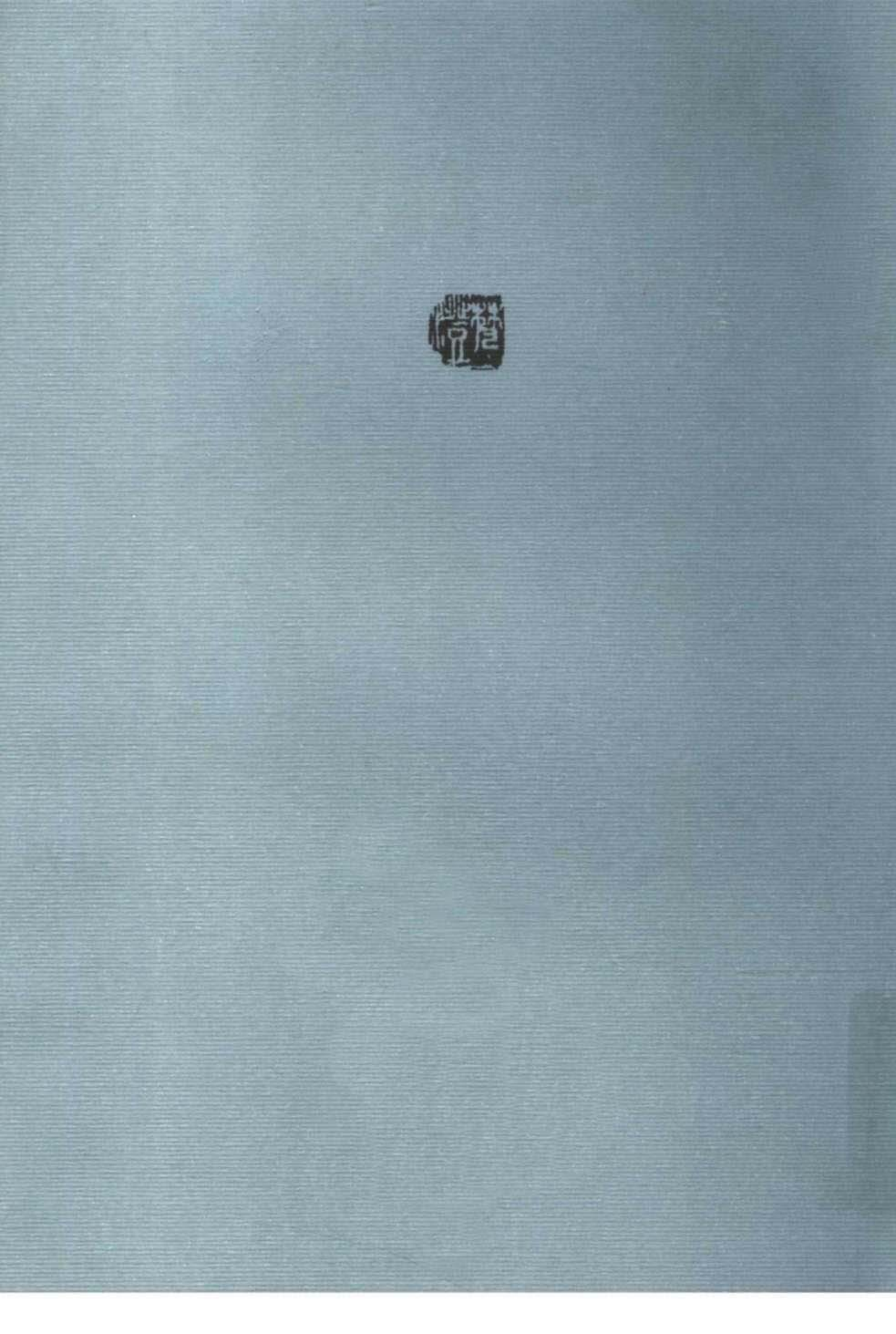
# 徐梵澄文集



# 徐梵澄文集

上海三联书店
华东师范大学出版社

# 徐梵澄文集

## 第一卷

玄理参同

老子臆解

陆王学说

上 海 三 联 书 店
华东师范大学出版社



# 编者说明

本卷收录梵澄自著之学术作品，尤以《玄理参同》(1973)、《老子臆解》(1988)、《陆王学述》(1994)为宝重。手稿《神名释》为论文《韦陀教神坛与大乘菩萨道概观》之蓝本，其中有未取者，故附卷末。

《玄理参同》，本室利阿罗频多(Sri Aurobindo，1872—1950)以印度哲学眼光察看赫那克莱妥斯(Heraclitus，通译赫拉克利特)之申论，书以这一希腊古哲名名之。梵澄译之并以中国哲学眼光疏释二氏，参稽三派，求其会通，故更名曰：玄理参同。梵澄之疏释，譬若入山开采，先辨矿脉，次摭样本，末铸新词。其文亦玄亦史，有术有方，恢恢乎乃成统同之姿。不仅增丰义理内容，而且广扬人生意义。又因梵澄所撰文字之字数裒大于阿氏，故编入本卷。

《老子臆解》，通释之作。所谓通释，合儒道，贯东西，求理一。梵澄序言："析理参以周易及先秦古说，不废庄子；偶见颇同西洋哲

学者,标出之,意在点染时代精神,无所发挥。”原本(中华书局)繁体,今本简体,仅保留版本校勘之引文为繁体,以存古人文字书写之原貌。

《陆王学述》,梵澄晚年力作。旨在通过阐扬儒学陆王一脉,张立中国精神哲学。既然“东海西海,心同理同”,其哲学无由不立。要之,精神哲学非一逻辑知识之对象,它超于并摄于后者;毋宁说,它不构造体系,只是指出方向,即“变化气质”并“终期转化人生与社会”。其发端是人的“心灵”,或曰性灵元体,或曰内中“寓居者”,即“精神者”,亦即孔子所教之“仁”(gene)。

# 《徐梵澄文集》总目录

## 卷一



## 卷二



## 卷三

## 卷四



## 卷五



## 卷六



## 卷七

## 卷十四

神圣人生论（第二卷第二部）

## 卷十五

奥义书（一——十五）

## 卷十五

奥义书（十六——五十）
附：室利阿罗频多《由谁奥义书》、《伊莎奥义书》疏释

## 未收存目

《歌德论自著之〈浮士德〉》（德译汉）1935年
《文艺复兴时期的绘画》（自编讲义）1939年
《母亲的话》五——八卷（法译汉）
《中国古代小说》（汉译英。此从鲁迅校勘之《唐宋传奇集》及《古小说钩沉》中选出）
《超心思的显示》（英译汉。室利阿罗频多 撰）
《佛教密乘研究——摄真言义释》（梵译汉。未完成）

# 卷一目录

# 南海新光



# 一

印度东南海滨，气候和暖，大地终年常绿，产物有鱼盐之饶。印度独立以前，这里有一大埠属于法国，即是著名的琫地舍里(Pondicherry)。独立以后，殖民地交还，遂自一九五四年起，先在法律上次在事实上并归印度。

历史上的事实，充分表现往往虽是一人一姓之荣枯，却关系一朝一代民族之存亡得失。如琫地舍里之隶属法国或印度，虽于两国之政治意义重大，然对全世界人士的关系比较轻微。琫地舍里之所以驰名，因为它是一位印度圣人，室利阿罗频多四十年隐居之所，和一位西方圣人，来自法国的密那氏(简称"神圣母亲")，共同弘道数十年以至今日的地方。一个海埠，在全世界名城大都中不算特出，然而有了一座室利阿罗频多修道院(Śri Aurobindo As'ram)，自初创至今五十年，与全世界智识人士气脉相通，这不但增加了它的物质上的发展与繁荣，亦且兀然为全世界的精神重

镇，与全世界人士息息相关了。

* * *

室利阿罗频多生平事迹，极少为世所知。然而声名弘大，远播欧、美。氏于一八七二年八月十五日生于加尔各答。明年便是诞生百年纪念了。示寂于一九五〇年。印度独立后，为纪念这位开国元勋和精神大师，将他的生辰订为国庆日。氏在七岁时往英国受教育，至二十一岁时离开剑桥回国。回国后即渐渐从事独立运动。由任教于巴洛达大学，初为法国语文教授，次为英国文学正教授，以至为副校长而为大学校长，凡十四年。其间之事，“皆非天下所以存亡，故不著。”二十九岁结婚，无子。数年后，氏因革命奔走四方，夫人亦从一女修士学道而去。

其事迹之关系印度政局者，自是其回国后之革命运动。然皆秘密。其间流泪流血可歌可泣之事业，皆暗中主持，已非当时局外人所得而详，更非后世所得而记。可记者，自三十六岁起，开始修习瑜伽静坐。同年以秘密结社总部破获，被捕入狱，一年始出。大抵当时革命浪潮之起伏，悉以氏之动静为转移。自三十八岁（一九一〇）以后，遂隐居法属琫地舍里，从此闭户，著书弘道，终身未出。

氏之外在事业，可述者如此。然其有关于天下兴亡者，是平生之后四十年。其间之救世度生立教弘道，一言以蔽之曰精神事业者，乃光焰赫然。亦玄亦史，若详加叙述，则数钜册不能尽。

* * *

室利，Śri，在梵文通常表“崇高”，“富足”，“华美”，“智慧”，“吉

祥"等。冠于名称则表尊敬,通常加之于神名或神圣之人。音翻亦作"师利",如佛教中神名"曼殊室利"即"文殊师利"。"阿罗频多"字义是一种晨间开放的莲花。——然则在华文当称曰"旭莲大师",或"晓莲大师"。

阿施蓝 As'ram 一名称,译为"修道院",是不太精确的。或者只于此恰合。这一组织,甚类乎中国古代的乡塾。一位老师,教几个弟子,聚在一处,研究修为。这便是"阿施蓝"。如老师著名,弟子众多,成德达材,与中国古代的书院不异。但于此颇有其分殊:在印度,一位青年去投拜一位老师,便是"重生",或精神上的"新生",老师是师而兼父。本生父母虽属毛发之恩,仅为身体的赋予者,不比此精神的赋予者。至若对父母之孝道,远不如中国之尊重;自古略同于现代之西洋。而老师授过"圣线"后,即终身依老师而生活,凡人生日常生活之所需,如饮食衣服医药所费,一皆由老师供给,则得自外界之捐助。直到老师谢世方离去;或者,学业有成,许其归家授室,又略同于僧人之还俗。

这组织自然有其利亦有其弊。然一民族之学术生命或说精神慧命,赖此而永远传承,保持不失。《四韦陀》书几千年便在这教育方式下口诵心惟,流传至今,一代授与一代。以物质环境而言,印度实是得天独厚,生活可以简单,有充分余闲可作精神上的追求。念书既由口传背诵,几乎无用于纸笔墨砚。有了纸笔墨砚必需明窗净几,然仅是师徒讲说,山林中可,茅舍中坐地亦可,亦无用于明窗净几。近古物质文明发达了,情形又稍有不同。然自来声明,因明,医方明,工巧明等,大都保存于"阿施蓝"中,传承不失。而其最高者为"内明"。"明"即是"学"。"内明"即精神哲学。然徒谓之哲学亦颇不当,因所重在实践,在精神之证悟。换言之,要由修为而得道。这种组织,倘在最大的规模下,便是"修道院"了。

*　　*　　*

大师之得道，始于三十六岁时修习静坐，与一名师一同静坐，三日而诸念皆寂。从此其心思的寂静境界常在。即了无一念，而为日常生活如恒。其次，在狱中，忽然大彻大悟，体会了宇宙之一至上真境。由此遂“与天地精神相往来”。此后在四十年间，外表是教人，著书立说，其在成就上如何从一峰端又更臻至一峰端，非世间人所窥见，无由表述。

*　　*　　*

这是氏平生的第三时期了，第一是“教育时期”，第二是“革命时期”。由庚戌年三十八岁时（一九一〇年）起，至于示寂，皆可算“弘道时期”。虽然，由一革命领袖而突然退出一切活动，其外界之监视未解。琫地舍里当时是法国属地，非英国政治范围，所以能够托居，然而维持几个随身弟子亦即革命青年，不是很容易的事。这么过了三年多，这时伟大的福星从西方来了，即密那（Mira）氏，来自法国；后游日本时则同此音称曰美良氏。在印度无论院内院外，皆称曰“神圣母亲”而不名。时在一九一四年三月二十九日。

这位神圣母亲，今年（一九七一）已是九十三岁的高龄了。少年时在巴黎研究精神学术，由超出其环境中传统所信的基督教而得证悟。又曾在近东与埃及等地研究过玄秘法。倘穷究精神造诣之极，当然要游远东。其时已稍闻大师之名，便来访问。一见相契，确然于所证者皆同，宇宙间便是此一“精神”，虽宗教派别千差万殊，其发源且当返归于此精神之“至真”无二。以时代的运会而论，进到二十世纪，东西方精神之学，也应可会归于一了。科学早已自证其为世界性的，精神更是宇宙性的。若以应运为说，则二氏

之光芒合发，正当此一机缘。

更以时会因缘而论，则可就进化史观之。人类从来是进化的。廿世纪后半，人类已登上月球，为开辟宇宙以来所未有，可算物理科学之无上胜利。然人类亦自有其精神造诣所臻至另一面。——姑以物理与精神对举，方便为言，虽精神人物必不作如此说。——它不如此昭彰，显著，为世界人士所共睹，然而是不可诬的真实。人比普通动物进化，因为人有了心思。然心思不是进化的终极，再上更有"超心思"。人不是进化的最后一典型，还有"超人"。是"超心思"或"玄秘智"，或者说"真理知觉性"寄寓于这凡夫，将其整个心思，生命，以至身体的功能转化，乃成为"超人"(这即是庄子所说的"神人"的模样，较之尼采所说之"超人"，为更有实际根据了)。二十世纪科学发达，——或者因为两次世界大战的消耗，却没有产生伟大哲学家；然而在东方，有"超心思"道之扬举，有"超人"之成就，如二氏，则可谓整个人类进化史上之指南或路箭了。

同年，第一次欧洲大战起了。世界值多事之秋。印度局势虽亦紧张，琫地舍里一隅，仍颇安静。大师开始创办一个人杂志，名《圣道》月刊(原名《阿黎耶》)。这么写了八年。所谓"瑜伽"之学，即精神哲学及其修为，大致皆已阐发，解决了若干疑难，为从来修道者所感觉窒碍的。其中文字，后下皆已集成专书，杰作如《神圣人生论》，便是在该杂志发表的(该书已译成华文，都八十余万字，数年后可望出版)。千言万语，皆指说"超心思道"，或"超心思瑜伽"。

这每月六十余页的文字，如阵阵的轻风，吹上无数读者的心田，使秧苗秀实。所谓"瑜伽"(Yoga)，原字梵文出自 yuj，是"结合"的意思。主旨谓生而为人，得超凡入圣，上与"神圣者"结合为一。即凡夫应臻圣境，终于实现如庄子所说之"神人"。近代罕言

"圣人",然神圣境界,是日常人生之一真实。"结合"略同于《大易》所说:"夫大人者与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶,先天而天弗违,后天而奉天时。天且弗违,而况于人乎?况于鬼神乎?"——这是"学"或"明",在印度最为普遍,然其中邪说谬见亦多。正如热带森林,佳卉良材固多,而毒草恶木时有。要廓清邪说,指出正途;这些文字,读者可能欣赏,然于印度文化背景稍已明了的人,始更能钦重。用的是英语,容易泛泛看过,若细究其中义理而寻绎其由来,乃知其博大高深。这诚如苏迷庐山顶洪声发声,沉雄飞越,一声一声扣着世界众生内心深处,要儆醒而又儆醒,知觉而又知觉,走神圣的正途。要诚,要信,要皈依,要起企慕而力争上游,要静,要敬,要爱,要努力为神圣事业,要发现性灵,发现"自我",要证会"超心思",要将自己全般转化……。

著述是文字语言的功绩,足以信今而传后,然二氏之所以弘道者,不止于此,因为这是精神实践之学,似虚而实实,义解固然要明通,然所重在实修实证。宋儒也常讲"变化气质",是实际在身、心、性、命上讲求,要改变过低等自性。然宋明的理学家,虽多讲心,多讲修为之方,很少发露其所臻至之目的地。佛学又将菩萨分为十地,仍然在心思名相中划分等级。"臻圣境"不是一浅语,未易为凡俗所窥。若自己未臻至而加以揣摹描画,亦不异于"贫子说金",夸他人的富有,所言其为重金属为黄色等,固然也说的是,然与己毫不相干。许多宗教里的辩士,多不免此眚病。然俗语说,"江山易改,本性难移"。要凡人时时刻刻走超上一途,必将其低等性格改变过;这便不是容易事。按之于实际,则需要长时期的修为。由发现性灵而达到"超心思",说是容易的路,然发现性灵在凡夫又岂是容易事呢?东西方不少人曾发现自己的性灵,然多少人能将自己完全结集在性灵上呢?多是一瞥见,一证悟,随后又过去了,气质

依然未改。例如，已有证悟和修为的人，稍遭拂逆便勃然大怒，佛家俗语谓之“火烧功德林”。这是未曾将本性完全改变之过。

那么，要修为，有这么一座“阿施蓝”在。这是神圣母亲一手所创。她到东方来，看到当时的情形，以为“阿施蓝”的范围当不止此，便参以西方的理想，处处立下远大的规模而听其自加发展。果然，时局一天一天变化，精神寻求者，一日一日增多起来，便聚集于此，依她的指导而修为下去。成了今日这座“修道院”。

然论其事功又不止此。——室利阿罗频多与神圣母亲，皆以其瑜伽力量，在世界上转移许多事。例如：诊病便是一端。许多诸医束手的病人，往往来求其精神治疗，果然痊愈。其救苦不止是心情之苦，如忧愁，哀伤，悲恸……等，亦且是肉体上之苦，疾病。“不得……和合汤药咒术占卜……”似乎是佛家所戒，理学家或不能为或不肯为或不屑为，在中国只有道家常为。印度江湖上许多瑜伽师有些也能治病，但难遇；不幸，则误人不浅。然若干年来，印度社会中人，若有遭遇了极大的苦恼，或心病或身病，没有办法了，便叫：到神圣母亲那里去！到室利阿罗频多那里去！到琫地舍里去！

即诊病一端已是如此，其他的社会活动呢？怎样将其精神力量，挽救一场战争，或佐助对于人类前途较有裨益的一方，……这类事，在凡人为不可思议，而谣言亦多，非第三人所敢议了。

* * *

这里，请微微说及一通常的误解。——诚然，在我国寻常较关心印度的事的人，多在佛门。求法翻经，东来西往，亦几于二千年。这造成了一成见，以为印度离开了佛教，便没有什么了。外道计算到九十六种，在历史上完全皆被佛教弃斥。其所憧憬的西天或印度，便是佛教国。而印度人士亦往往而有谬见，以为中国除自其所

得的佛法以外，亦没有什么。换言之，彼此皆是以为“天上天下，唯我独尊”。后说不足论；谓为印度是佛化之国，事实就今所见，不然。印度如今政府已一再否认她是宗教国；即以其国民的宗教信仰而论，大多是印度教，其次是回教，至若佛教徒之百分数极微。挽近统计，约百分之六点八。—— 在佛教未兴以前，则称婆罗门教；在佛教衰亡之后，则称印度教。所谓衰亡，是各原素之互相融入而同化了，置自外加的宗教迫害和毁灭不论。小乘一部分仍可求之于锡兰，大乘教理只可求之于华文《大藏经》。密法修为是大乘与婆罗门道之融合，流传于西藏者简称藏密，流传于日本者简称东密。而印度从古至今，可谓是一婆罗门国，或印度教国。

这一史实，给佛教徒蒙蔽了。然在历史纪录上犹可窥见一点痕迹。玄奘到印度时，可谓佛法在两国皆值黄金时代。然据慧立撰《大唐大慈恩寺三藏法师传》，则当玄奘离印度前（约当公元后六四四年），戒日王曾作七十五日之无遮大施。第一日供佛，第二日供“日天”（即“太阳神”），第三日供“自在天”。——那么，所敬拜者三，佛居其一，而印度教之神二。其所以敬拜佛陀于第一日，是否因有一支那僧远来，特表崇重，以示优礼，尚不可知。——第四日施僧，不过万余人。第五番施婆罗门，二十余日方遍。第六番施外道，十日方遍。……然则以信徒的数量而论。当时似已甚悬殊了。

若更参考《大唐西域记》，其书虽充满了佛教故事和神话，然其记当时各国的信仰，处处可见是诸印度教宗派之弥漫。永徽末年（公元后六五五年），戒日王崩，五印大乱，佛法几于毁灭。当时中国使臣王玄策备见其事。从此诸宗各派与大乘佛教混合，恢复旧观。此后来了回教征服，近代更从欧西传来了基督教诸派别。时至今日，即印度教亦已式微。

由此看来，此后如或有中国佛教人士，拟追踪昔贤而到印度本

土求法，或有意于以大乘教义往印度弘扬，皆似应先考虑这种事实。至若往荒榛蔓草断瓦颓坦间而吊古，亦可以起信而生向往之情，然是另一会事了。

* * *

所以必祛除这一误解者，大而言之，值诸宗教皆颇衰微之今世，若欲复兴某一宗某一教，则必定劳而少功。室利阿罗频多与神圣母亲，成了亿万人归依信仰的对象，勤勤恳恳反反复复说过，各人心中有他自己的宗教，有他自己的信解或行证，不必去扰动，不必反对；尤其不要将本人所说的化为信条，使凡人不加考验而贸然信仰。精神之路，要自己脚踏实地去行，不能落空，在光影门头徘徊失所，一由自己的成见和幻想簸弄。修院是由几个弟子，增加到在院内长住者近千五百人，散在院外者无数。来院者谒见院母是必然的，但不给什么“圣线”，不行什么“拜师”之礼。以根柢论，来自欧、美者，多源于基督教，来自本土者，多源于印度教各宗派信仰。然一到修院，皆卸除了宗教的外饰，而保持且更发皇了其中之至真。但绝不许在此推崇二氏为教主，在世间又添立一新宗教。

客观说，这便是一绝大的宗教解放与“精神”道之新兴。欧洲中世纪宗教对人类成了精神上的桎梏，在近代便激起了启明运动。启明运动比目前这混沌之局，远过健康，因为欧西当时人士诚诚实实在寻求真理，不但有所破或打倒，亦且有所立或建树。（近几年来蓄长发吸毒品的青年，似已有所“破”然未有所“立”。若没有真真实实的建树，则虽风靡一时，不久亦必然灭没，如时装之改变了，将其折叠在衣箱里，将来或取出当古物看。）在中国情形比较开明，历史上假托宗教之名而生的变乱尝有，然真实原因不在宗教，可说很少有宗教上的弊害，如西洋之所有者。旧有礼教虽颇成窒碍，阻

滞了人类精神正当发扬，然其间也不断革新，民国八年五四运动及以后不论。然印度未尝经过像西洋的“改革运动”和“启明运动”时代。争政治上的独立之爱国运动，很少或几乎没有影响其文化核心之宗教。其氛围浓密，亦有如热带森林。走进这森林，是潮湿，阴晦，使人感觉闷热，窒息，阳光透不进，只有祭祀之火荧煌。又因时代改变了，物质需要已增，其间的精神追求，往往化为物质上的从逐了。险些未曾杀掉玄奘的“突伽”(Durga)敬拜，在英政府治下禁止过，然至今未绝，杀人以祀“突伽”神，所以徼福。今世仍偶有传闻。然社会一部分实走进工业化时代了，一部分仍是好像在原始时代。祀“湿婆”神或“吉祥神”的庙堂，城市乡村，随处可见。“法螺”时时大吹，悠扬而呜咽，声亦可听。回教寺院比较清静。公教堂的建筑亦上凌云霄，墙内墙外，填塞了一些复制古雕塑，白衣教士在念拉丁文，西服齐整的绅士淑女在走进走出。至若各色服式的“瑜伽师”，满街都是，原本是游方乞食，与普通乞丐颇有不同。从古佛陀便是“着衣持钵，入舍卫大城乞食”，原本习俗是如此。

可是室利阿罗频多修道院，空气不同了。这里没有佛堂，没有神像，没有十字架，没有法服，没有袈裟，没有任何仪法，没有戒律，无所谓清规。曾经有弟子问室利阿罗频多：我们当守些什么规律？答复：“这里没有什么规律。你只须在心中树立一警卫，凡有什么情命欲念要进来了，驱遣它。”——所共同信仰的是“神圣者”，如此而已。如说为“上帝”，“神”，在西文以阳性、或阴性、或中性、或多数、或单数名词为称，皆在文字语言之域，一随尊便。有些时静坐，是返观，内省，企慕，集中，各从所好，从不勉强。不立功程，没有什么克日取证之说。然既来到院里，总是作些精神修为，那么，神圣母亲的指导在此。由她的力量调理到妥妥帖帖。修道的路是颇崎岖的，不免跌倒，那么，立起来，再前进。若干年来，大众同修一“集

体瑜伽”，每星期大众聚集一次，听一阵音乐，静坐上一刻钟。再一次，听听神圣母亲的广播，再坐上一刻钟。在修为上呢，一人进步了，大众也同时进步了。大众进步了，一人也同时进步了。——无疑，是法国的自由空气，透进了这氛围，轻清，明朗，怡悦。

* * *

仿佛胡适之先生昔年说过，自佛法入中国，吸收了大部分才智之士，历六百年。——史实具在，这牒述无由否定。诚然，儒门淡泊，收拾不住。古者不归于杨，则归于墨；后世不入于道，则入于佛；近代不入于基督之公教，则入于新教。若以印度论之，则从古至今，大部分才智之士，皆给出世道扳去了。细究人生之多苦，荣乐之不常，上智之士，早生厌离，入山林而不返。为个人计，菲饮食，薄衣服，皆气候环境所允许，那么，静坐山林，游方乞食，于世无营，无拘无束，何尝不逍遥自在！尘世任其为尘世，众生任其为众生，不知觉自己有任何责任便不负任何责任。

历史上东方民族，实亦忧患太多。自然界的大灾难一发，如大水、大旱、大疫，便是成千整万的人民死去。这经验养成了一种听天由命的人生观，很少人立起征服自然的大志。于是往往觉得人力实无可作为，纯靠天意。于心泊然无所起，于力亦废然无所用，结果则如韩昌黎所云：“颓堕委靡溃败不可收拾”。这是出世道的弱点。而中古以后，印度社会颇以出世为光荣。不婚便无后嗣，以免子又有孙，孙又生子，这样局部解决了人口过多与粮食不足的问题，这是否无形之间受了自然环境的影响而成为风俗呢？

何况，在另一方面，精神境界中也诚然有乐土。若体会涅槃境，固然诸苦皆息，即心思若归寂静，亦烦恼诸无。再上而契会宇宙本体，又可经验到“至乐”，因为本体即“真”即“智”即“乐”。——

那么，一方面是可厌离之红尘，一方面是大吸引之至乐，谁会不被扳去呢？

然而，以善、恶对言，则善者亡而恶者存了。一民族如去了英才上智，正如一军队之去掉了精锐分子，所余者老、弱，则亦无由作战。人类与自然界，实免不了许多斗争。要“先天而天弗违”，便是要利用“自然”使为人役。“络马首，穿牛鼻”，是人类作出来的事，为善人生而不必善牛马之生。人的方面事事当为，不能靠天而事事不为。譬如建造大屋，必要有栋梁之材，若仅是“黄芦白茅”，则只能安于茅棚草舍。在社会的建设正是如此。人才缺乏由“君子”之退，君子退则“小人”进，则其事可想了。社会由此不治，国家由此积弱，民族由此颓唐，那么，这得挽救；亦不能徒从政治着手。这非一朝一夕之故，由来已久，便得从根本上想法子。

我们回想室利阿罗频多，自小受英国教育，必然洞悉欧洲社会的情形。十九世纪末的英国，在物质上实已甚安定而且繁荣。同时代我国出使而归国的郭嵩焘，盛称其骎骎近于三代之治。于是，又见到印度的情形，这比较上的差异太相悬殊了。而且，怎样同一英国人，在本土与在殖民地大不相同（昔年稍负时誉于新文学界的徐志摩，便划苏彝士运河为界，以为一过运河以东，英国人皆改变了）。然而其所爱的祖国印度，果然有什么可爱的呢？在政治上当然也是争民族之自由平等，可是本土民族，果然是什么样的情形呢？外表上当然是颓唐，破落，然其所以“弱而长存”的原因是什么？换言之，这文化的核心何在呢？这民族的真精神真力量何在呢？

这，任何有心人会加以深思的，何况爱国志士？自来革命队伍中常有两派：一派可谓浪漫主义者，路见不平，拔刀相助，民族被压迫，揭竿而起，毫无计较。欧西诗人如拜仑之于希腊；培象斐之于

匈牙利;日本之宫崎寅藏等……皆是。隐隐有种侠义精神在后。即进到纯学术界,如穆勒与杜森之于梵学,卫礼贤之于华学,亦不免羡慕远者,同情彼方,仍然多少是浪漫情绪。另一派可谓实际主义者,较少热狂而多成算,射不中不发,发必命中。若取道迂缓,亦往往落伍。若成功则较悠久,近代各国不少这样的领袖。如抗英而建美国之华盛顿,如驱虏而建中华之中山先生……一重气,一重力;一情胜,一理胜。而凡其所反抗,斗争,其间一重要原则为"知己知彼"。是革命者起初总不免浪漫主义色彩,浪漫派原自不缺乏高远的理想。然久而久之,要解决实际问题了,所谓"马上得之",未必能于"马上治之"。破坏之后旋即需要建设,不独在物质方面,亦复在心理上。那么,浪漫派又多化为实际主义者了。——必然,室利阿罗频多之从事革命,起初仍是西洋精神,必自觉是知"彼"有余,知"己"不足,亦必然见到当时之民"气"有余,民"力"不足。于西方民族的特性,文化渊源,实力所在,皆颇了然,——氏于希腊与拉丁两古文以至古史,皆甚深造,后下隐居时代也教弟子以希腊文。颇不以吉朋的《罗马衰亡史》为然,拟重撰罗马史,然弟子多了起来,没有暇时了,未尝著笔。——但于本国所知欠深透。那么,回头从事学习本国各种方言,研究梵学,进而透入本生民族之灵魂,正是自然趋向,是爱国志士所必取之路了。岂有爱国而不自知其国者?要发现从内中而起,果有什么救药?至少也得勘验其中有何真实性?而梵学之命脉在瑜伽,是身、心、性、命的实践之学,那么,实际投身于修瑜伽了。

以一秘密结社的革命党魁,一充满浪漫主义甚至神秘主义的色彩人物,于指挥开枪掷弹之余,忽而学习瑜伽,等于出家修道去了,在当时革命的同志之士,岂不甚以为怪?——然而这一必然的转向,哲人之进退卷舒,又岂当时的革命人士所识?爱极似是无

情，绝高的速度转似静止，必然非流俗所知了。

于是，随后得到证悟。这么，便进到不单是印度教亦且是一切宗教的源头；不单是发现了印度的心灵，亦且是宇宙的心灵；不单是印度民族得救之途，亦且是世界民族得救之大道。

于是而一悟而再悟，一证而再证……总括可说，氏为救印度而修瑜伽，修瑜伽成就而救世界。

以华言出之，可曰"见道"，或说"体道"，亦曰"即身是道"。瑜伽分知识，行业，敬爱之道三，皆是趋向证会"神圣者"，上与"至真"合契。不但智识分子，由思维、由义解、由观照可趋证悟，即一字不识的人，有单纯诚朴的心，专精一致，亦可由敬爱而证会。一字不识的人，必然也有困难，非我辈所知（如禅宗的六祖，便是识字不多的人。近代印度得道的罗摩克释拏，平生亦读书不多），然他已从头没有佛家所说的文字障，在智识分子异常窒碍着的。而行业，即工作，总归是没有不可的。徒然静坐山林，游方乞食，终为社会之蠹，不是法子，即不论为他人，仅是为维持自己的生活，总得作点事，用点气力。而从工作或行业中，亦可以契会"神圣者"。就上述的传统习俗而观，从外而劝导人工作是无功的，就本土之瑜伽行业而激发人努力，这功效不可同日而语了。人总不能长久坐在尘土里，无论那尘土多么神圣，而且久坐也不是身体的正当维持之法。要劳动，要工作，至少为了保持健康。如主"静"，也当得正解，要动中求"静"。

然而，一切改变了。出发点或发心动念之际，以及手段，程序，与工作目的，皆不是为私而是为了"神圣者"，皆是人道之方，那么整个情形不同了。举凡经世理物之大，下至日常生活之微，皆以"神圣者"为极归，这便增加了无限的意义。当然，这亦依乎各人的证解不同，然假定是一革命者，他的奋斗是为了"神圣者"，在他的

心目中，祖国与同胞皆是神圣的，以近乎宗教热忱的信心而为其大业，更会遭遇什么个人的失败呢？……这整个是一精神事业，如前说，脱去了一切宗教的流弊，亦免除了一切世俗的否塞，然则当称之曰出世道呢？入世道呢？抑出世的入世道或入世的出世道呢？

* * *

现在建立于过去上，将来亦依现在而立。然人总不能是为过去而生活，而是为将来而生活。如果不革新，不开辟新天地，徒然保持现状，必然很少或没有进步，久而久之，必然退后，没落了。因为宇宙是进化的。这一律则，虽日常生活上的小事亦见其然。

“阿施蓝”由神圣母亲一经营，一切皆进步了。她立下了弘大的规模，随时为将来的发展留余地，在当时往往不为凡人所了解，久后始明白了。这皆出自精神的“视见”，超出流俗所谓远大“眼光”。视见事情的将来和必然发展。然而疏阔节目，不至于苛细。宗旨既定，方向不变，大纲大本既立，细节听其自然发展。从来不急于事功，整暇之至。然久而久之，事业赫然可观了。

约略自室利阿罗频多隐居时起，至于今六十年。皈依弟子，由四、五人增加到三千余人，来者往者虽无定数，然至少一千五百余人常住于琫地舍里。原本为“重生”或“新生”的精神保持了，入院之后，其人的过去一切皆所不问，只注及其将来之发展。在这方面，不异于“出家”。已往的社会地位或个人财富皆不计较了，因为这是“精神”的寻求。凡价值和标准皆变，原则是将其整个的人重加抟捏，重新铸造一新人格，或新的精神典型。在其人已往所有者中有真理者，必定加以保存而且发展，非是者弃去。不论其人之过去事业为大为小，身为王子、大臣，或仅为凡夫、俗子，皆得将其过去完全销融，重新做起。这么将自己的心灵赤裸裸地捧出，独对上

帝;直面“至真”,没有丝毫矫饰。

这么,阶级的分化泯除了。金钱呢,原则上是奉献于神圣母亲,自无所保留,她便用之于其人的事业上。事实上是富者自富,贫者自贫,正如孔子未尝取子贡的钱而用之于颜渊。但是一到院里,富者忘其为富,贫者忘其为贫,大家同在一合理的生活水准上,而印度根本没有什么物质上的特殊享受,何况修道院!然而“鳏、寡、孤、独、废疾者,皆有所养”,亦无妨院友长年囊中无有一钱。

其次,这也是寻常极生误会而得解释的:这里没有“出家”人的苦行。修瑜伽不是怎样去磨折肉体,不讲卫生,而去保持灵魂的健康。修瑜伽是要过一适宜的生活,不能过饥,也不能过饱,不应太暖,也不应着凉。例如静坐,作亦可,不作亦可,人不是专坐在蒲团上便可得道,如愿盘坐而静观默想,则其坐处不能当风或向火,或坐在石头上,或地下不清洁,或空气中充满了秽气或尘沙。肉体是得保重的,有相当合乎需要的营养,适当的劳动,适当的休息,然后能保持健康,从容办道。——以食物论,从世界各处来的人,生活习惯不同,有的爱吃素食,有的必需肉食,那么,绝不勉强,各自取其所惯的食物。适可而止,必不落于馋、饕。(说到这里,使人记起近代中国佛学中一位律宗大师,李叔同。他已患了很重的肺病,慨然出家,法名弘一。以律宗生活之清苦,一随身之病磨折了他一生。不知当时如马一浮大师诸友,如何不先劝他医好了肺病再办道?虚云幼时在山谷间吃草,投到一寺院里主僧劝他吃饭,较近人情,而结果当然更好。虚云成了近代的禅宗大师,活到一百二十余岁。)

虽然,在修道院没有社会阶级或地位之差别,算是平等了,人亦各有所能、所不能,这是无由平等的。人到院里作精神追求,然不是毫无所为,行业瑜伽正当勉励。这便依照各人自具的才能,在

有利于其精神发展的观照下，随神圣母亲分配一点工作了。其疏阔节目的方法甚有功效，各人做所爱做之事，不待督促，一切事业皆兴起了。

自外表观之，由农业起，有近郊几处土田，每年所收稻、麦，约足本院之食。也有农场，殖禽产卵，养蜂收蜜。另辟花圃，六季皆有佳花供应。与此相依的是畜牧，养了若干头母牛，日常供给鲜乳。亦树果木，却在喜玛拉耶山麓，每年也产几吨苹果与桃。散在各宅的小园，亦复开辟菜圃。在滨海住宅区，多昔年法国人所建的房屋，或买得或租得的住宅有五百余所，住宅多有零星果树，普通是各种芒果，椰子。所谓修道"院"，不是一堵长墙，将一切房屋皆围在内里，是散布的住宅，外面不挂招牌。通常来游琫地舍里的人，倘没有向导，一点也看不出什么。

其次是工业，有机械工业，一大工厂在锻金冶铁，洪炉鼓铸；一不锈钢厂在制造种种器皿。水、电工程处成日在各处通管装线，兼事修理一切电器。几处大木、小木工场，人在忙于画蓝图，建房屋，制家具。手工业则埏埴陶器，纺纱织布，抡毛织毯，裁革制屐，破竹编筐，编菅织席，缝纫，刺绣，彩绘，髹漆，以至煮肥皂，熬砂糖，炼雪盐，制甜食，造香水，烘制面包，洗熨衣服，装订书籍，修理钟表……每处自成一单位，或二、三人，或数十人。手工造纸厂较大，甚近代化。印刷厂更大，可出版十五、六种文字的书籍（包括印度本土诸方言）。

再推广视线：通商所以惠工。院中有农业、工业，自然有产品、出品。大致供给本院消耗之余，亦向院外发售。所印刷之书籍、图片等，原意亦是向外推销。那么，有好几个单位。似乎出售者皆颇珍贵，属上品。特精之品保存。中品自用。下品改造或改用。

这么大略一看，人数颇多了。于是设有卫生处，保持大众的清洁。人生总不免有些疾病，便有好几个医药处，小型医院，眼科、牙科专门医院。凡西洋种种治疗术及印度本土医药，皆有。设备未必周全，然皆粗应需要。疗养所有数处。按摩所与电疗所是合并为一单位。总计未必超出一百张病床。精神物质，皆保养得很好，实亦很少有病痛。有备无患而已。

再看教育事业，则有"国际教育中心"，可谓"修院之花"。倘若只有像是一般近于枯干的理学家，终日在袖手谈心性，则似乎不成局面。人生总是寄希望于将来，寄希望于青年，后辈。"教育中心"包括幼稚园，小学，中学，大学课程，甚至研究所的工作；它是"国际"性的。儿童来自外国，在幼稚园里仍用英语或法语。中学、大学，也用这两种语文为教学工具。其特色之一，便是"自由进步班"，让学生自己学习，研究，教师从旁辅导而已。凭学生的才智自由发展，作直线进步，无所谓普通水准，只有个人的发展高度。究竟，普通水准仍然可以推出的，但那不成为标准。这么，便时常轶出普通学校所规定的范围以外。往往是在他校当一年修完的课程，在"进步班"里几个月修完，是常事，而且学的更好。在形式上，学生已非同古希腊之"一块石头坐在另一块石头上"，在瞠然听讲或发呆了。旧式教学法在此被推翻，这新法更有功效，只有恒常测验，没有什么考试记分。从教者方面看，这事比执粉笔上讲坛从事"对本宣科"，远过困难。自然科学，师生同在实验室，与他校同。

属此"国际教育中心"的，是大图书馆一座。然它是一独立单位。凡院中人皆可利用。规模可算弘敞。包括儿童图书馆。另有专门阅览室，分散馆外。亦各自成单位。如阅读室利阿罗频多与神圣母亲的著作，及修院所出版之杂志等，另有一处。阅各种语文的报纸，另有阅报室。要参考体育书籍图片的，可利用体育图

书室。

自来精神修习，智识启发，性情陶冶，身体锻炼，在近代教育上皆所并重，此有识之士之所同然。翻阅儒林传或文苑传，往往可见其人专骛知识，忽略了身体，结果是多病或不寿。这不幸的现象，中外同然。尤其在精神修为上，要有极强健的身体。修道院有专为修士而设的体育训练，任何人在任何年龄皆可参加。在“教育中心”是一切体育设备皆近代化而且完备。中型、小型体育场颇有几处，包括各种球场。最大体育场在近郊，建了颇华美的游泳池。每年开运动会一次；中间亦有印度古式操练，是瑜伽术的一支。亦复有日本柔术，教师却是欧洲人。挽近体操与舞蹈有合并趋势。舞蹈原本是一身体运动，但配合了美术成份。而跳舞与音乐又是亲姊妹。舞、分西洋与本土两派，各有专师。乐、则学生自有其铜乐队，另外学习管乐弦乐的，各从所好。常时有音乐晚会。通常每星期映放一次电影。另有大剧场。每年学校成立纪念演剧一次。师生劳碌一年，出演两晚。

这么，似乎将人生一切活动皆安顿妥妥帖帖了。各当其位。若人在琫地舍里住宅区或郊外散步，看到一处树木葱倩，土地平治，门户修整，檐廊清洁，而寂寂无声，那么，必定是修道院的某一单位了，而其中之人，必在忙于所事。这与环境的对比极强，市上便非如此。若偶尔想喝喝咖啡，则亦有院里的咖啡店。若想吃某些菜，则可往院里所开设的某餐厅或旅店。大大小小客社有数处，普通总是在三、四个月前已经将房间订去了。因为每年总有几个季节，外来的游客特别多。若团体参观，也有团体的招待所和安寓。金钱兑换，则院里有银行，司出纳。有为院专设的邮局，同时收发电讯。交通工具，则大抵皆是汽车。通常院友坐单车或摩托车，年老人则坐三轮车。若不急不缓在这海埠外缘马路上环行一

周，则两小时后可回到出发点。

这是一肤表的外在观察。倘若不是一绝大的精神原则贯注、弥漫于这一庞大的组织间，则发展必不至如此盛大，价值亦限于票面价值。其主旨有在于个人的转化，事业的重心点改易，性质不同了，便整个改观。譬如教课，大大是磨炼人的工作。学生聪明、信顺，那么师弟皆甚得意；然倘若学生顽劣、乖张，便要求为师者有极大的耐心和方便善巧。神圣母亲曾说："倘若不是见到对其人有益处，是不请他教课的。"——那么，着眼不仅在学生之得益，而且同时在教师之进道。

修道院的一切事业，大抵如此，皆属神圣瑜伽。人性上总是有弱点的，虽上智也有极不智之时。何况人数众多，性行德操、聪明才力皆不齐等。而环境从初是不利。那么，工作者更得奋斗了。颇闻修道院初创之时，有人觅到一处山林清净之所，环境幽静，风景美丽。然二氏仍决定在此尘嚣的海埠。论琫地舍里，在古世是韦陀文化中心，近世亦是英、法两国所争之地，在政治史上占过重要地位。然当室利阿罗频多初到之际，本埠有酒店五百余间；而书店只有一间，还是法国人开的。另一小规模的图书馆和一学院，皆是法国人办的。不知何以沦落到那样！那么，这无异于背水列阵，人倘要不被尘埃汩没，便只得从尘埃中振起！倘若知道环境是恶劣，便正应在此战斗一番，将恶势力克服，不能退避而让其占此疆场。而接纳入院之人，不能限于智识分子，因为倘若那样，大众亦无由转化。不幸又化为一宗教，或一特殊阶级，于国家、民族、以至人类的助益更属渺茫。即是在这里，在此大地上，必得将恶势力击败。正是顽梗不化之人得加以转化。上者自上，下者自下，上下隔绝则"否"，上者下而下者上然后"泰"。中外一理。大家一同修"集体瑜伽"，然后整体有希望了。

虽然，说来容易；处此世界局势之下，诚也是“祚我百顺，投我千艰”。譬如工业，不能与外界社会脱离关系，而因印度独立以后政局之动荡，灾荒之严重，经济之窘迫，如物价之上涨，失业之增多，以至如盗贼之蜂起，罢工之潮涌，……有些部分不得不暂时中辍。虽神圣力量之最后胜利为必然，而达到那以前，必得经过若干辛苦。稍有常识者，便知道维持这么一个庞大组织多么不易，而经济上它没有固定的收入，纯靠信士的奉献，布施，那么，其情可想了。

究竟说来，这如同旧社会中产生了一新社会。“这是神圣母亲一手所创作，没有任何人能从她手里夺去。”如室利阿罗频多所云。五十年间，其精神建设之稍见于行事者如此。自凡夫看来，虽一、二单位之创置，在常人竭毕生之力而不足，在此一经调处，而措设裕如，事业如此巍然可观，近于不可思议了。

* * *

然而她的创作不止于此。她要建造一座城，为了全人类。以求其新的理想之实现。

时在一九六八年二月廿一日，值神圣母亲九十寿辰，照例每年在此时来了许多外客，皆是来“阿施蓝”的，此年却来了近八千人。常年外客留上二、三日便去了，此年多留到三月初方散去，因为一新城市奠基于二十八日。

这便是阿罗城 Auroville，多少年来传在人口的。修道院的人数日形增加，以琫地舍里而论，发展究竟有限。必然要向外发展，要有一世界人士皆可共同生活、共同修为的地方。若干年日积月累，渐渐购进一块可作城市的地基了。离本市不过八英里，东濒海而西濒几个小湖，海拔百五十尺至百八十尺。

就事实论，这建造恰当于中国一个“新村”。它不筑城墙亦不掘壕堑。约照计划可容纳五万居民，也正等于一小“邑”。整个地面作圆形，是法国工程师设计，分为住宅区，文化区，国际区，工业区，凡四。还拟建立一世界大学。——那么，“辨方正位，体国经野。”……将来大有事在。

因为这计划曾提交联合国文教组，一九六六年十一月间在巴黎开会，便通过一议案，介绍之于各国政府（原案录后），所以在世界著名了。在一九六八年奠基之日，若干国的代表来了，皆是青年。地面上稍作高起的圆围，中央竖立一莲花苞形的大缶，是混凝土制成的，每一对青年男女执着本国的国旗，捧着从本国带来的泥土两块，投入此缶。同时以其本国文字，宣读所译的 Auroville《约章》，原是神圣母亲手订的。远道未及带来泥土的，便捧着食盐倾入。同时各国代表有演说，间歇则音乐悠扬。典礼颇为隆重，值天气清佳，氛围是充满了和谐，喜悦。——到者凡一百二十一国。同日发行纪念邮票。

基址奠定之后，渐渐是辟道路，建房屋了。理想是高远的，然实际形式，仍有待于稍固定后方可称述。现在是正在“经之营之”。例如工业区，亦甚有赖乎测定风向，交通路线（由公路与铁道与航空等方便），而后勘定计划。将来或另辟海埠或飞机场，皆在意想中。重要的，是神圣母亲对此的理想和期望。那么，将她所发表的论言译出，最为合理了；其他一切浮言杂议，以讹传讹，只合不论。

（附带说：若将 Auroville 翻为“阿罗城”，三字皆属下平声，声调颇哑。在西文 ville 合乎去声呼，无问题。称曰“阿罗新村”，后二字在上平声，较响；何况它事实上也是。称“城”则似乎又与我们隔别了，称“新村”更觉亲切。近代“新村”建设，自与寻常乡村或城市异撰。）

《约章》：

（一）阿罗新村不属于任何个人。阿罗新村属于人类全体。但住在阿罗新村里，应当是志愿服役于“神圣 知觉性”的人。

（二）阿罗新村，将是永远的教育园地，恒常的进步场所，青春不老之乡。

（三）阿罗新村，要成为过去和未来间的桥梁。利用一切内中和外在的发现，它将勇猛跃进到将来的种种实践。

（四）阿罗新村，将是物质的和精神的研究场所，使人类大同，得到具体的实现。

其次，她发表过这些话，译之如下：

人类不是大地上的创造物的最后一等级。进化继续着，而人是得被超上的。在各个人，是得知道自己愿参加这新种性之来临。

对已甚满意于现在这样的世界的人，阿罗新村明显是没有什么存在的理由。

（一九六六年八月）

阿罗新村要成为一世界之城，一切国家的男女，皆能在和平与进步的和谐中生活，超出一切教派，一切政治，和一切国界。

阿罗新村的目的，是实现人类大同。

（同年八月）

乞丐在阿罗新村是不容许的。在路上行乞的人，会被这么分配：

儿童进学校。

老年人进养老院。

病人进医院。

健康人往工作。

（同年九月）

阿罗新村必得服务于“真理”，超出一切社会底，政治底，和宗教底成见。

阿罗新村是在诚实与“真理”中向和平努力。

（同年九月）

阿罗新村是一大企图，趋向和平，友谊，胞舆之情，人类一体。

（同年九月）

最后，终于有一个地方，人可单是想将来了。

（一九六七年五月）

阿罗新村，是一安隐处，为那班人建立的，——急要往“知识”，“和平”，“大同”的人们。

（三月）

（此文将刻石，树于莲花池上）

（按：神圣母亲对以上之所记有所发挥，解释，具见于《母亲的话》。）

“修道院”将保持它为先驱，灵源，和向导的职责。阿罗新村是一集体实践的尝试。

地球上需要一处，其间凡人能离开一切国家敌对，社会成俗，自相矛盾的道德，互相冲突的宗教而生活；一个处所，其间凡人解脱了对过去的隶役，能全般自奉于“神圣知觉性”的发现和实行；这“神圣知觉性”，正自求显示。

阿罗新村便要成为这一处所，而且自奉于企慕生活明日的“真理”的人们。

（一九六九年九月十七日）

阿罗新村将是超人的摇篮。

阿罗新村，自由国际城。

没有军队，

没有警察，

代之者，

是一队“卫士”，

由体育家和武伎士组成的。

阿罗新村，对那些要知道更无个人之所有后的喜乐和解放的人，是一块理想地方。

（一九六九年九月二十日）

阿罗新村将是一自给自足的城市。

凡住在那里的人，皆参加它的生活和发展。

此参加可以是被动的或自动的。

不会有捐税，像其怎样，但人人得奉献于大众的福利，以工作，以实物，或以金钱。

如积极参加的工业，当以其收入的一部分，捐助于此城市的发展。

或者，倘若它们出产什么（例如粮食），于公民有用的，则在实物上应捐助与此城市，因为这城市当负责给养其居民。

不订立规则或法律。事物会形成的，当此城之基本“真理”出现而进步成形。我们不预定。

（一九六七年十二月三十日）

*　　*　　*

写到这里，似应作一结论了。但这篇文字无结论可作。个人修为，除内自取证及质诸本师外，——神圣母亲便是全院修士之本

师——不容论断，何况集体瑜伽！以上或叙或译，实皆在外表上周转。自外表观之，这整个精神事业之发展不会有止境。阿罗城正在萌蘖，其端绪尚微。精神寻求者向来颇轻历史；若历史犹有可供参考，则我国古代以方“五十里”与“百里”之地曾兴起两大王朝，历世共千五百余岁。印度自独立以来，局势尚颇混沌，然究竟地大物博，发展之潜能性丰多。因为建设尚少定型，新基础容易奠立。倘雪藏以南将有兴国，安知非始基于此？又不独印度为然，于今全世界局势亦殊混沌，黯淡。然以文明进展而论，二十世纪人类集体智术之创获，实自宇宙开辟以来所未有。此后百尺竿头更求进步，必入乎精神道中为可知，因为正有待开发的浩大疆土在。而目前全世界之扰攘不宁，岂非预兆一前所未有的新时代正在酝酿？今兹则有如古语所云，犹属“天造草昧”，纷乱黑暗，是其常情。将来那一新时代中超心思人种之出现，如二氏之所诏示者，勘于实理，观所指证，推自上古进化之轨辙，殆可知其必然。这诚然是一种新底光明，给全世界开辟了无限伟大底将来，正资人类向之迈进。因其发自“南海”，故此文题曰《南海新光》。无结论，只合藉神圣母亲一九七一年的《新年寄语》作结：“向‘将来’作一大跃进的人们有福了！”

**The General Conference of UNESCO:**

*Recalling* that in connexion with commemoration of the 20th anniversary of UNESCO, the Sri Aurobindo Society, Pondicherry, India, had taken steps to establish an international cultural township known as Auroville where people of different countries will live together in one community and engage in cultural, educational and other pursuits, and that this Project has

been commended to all those interested in UNESCO's ideals in Resolution 4. 36 passed at the fourteenth session of the General Conference,

*Considering* that Member States, believing in the pursuit of truth and the free exchange of ideas and knowledge, have agreed and determined to develop and to increase the means of communication between their peoples.

*Considering* also that, despite the technical advance which facilitates the developments and dissemination of knowledge and ideas, ignorance of the way of life and customs of people still presents an obstacle to friendship among the nations, to peaceful co-operation, and to the progress of mankind.

*Taking* account of the Universal Declaration of Human Rights, the Declaration of the Promotion among Youth of the Idea of Peace, Mutual Respect and Understanding between Peoples and the Declaration of the Principles of International Cultural Cooperation,

*Noting* that the foundation stone of Auroville has been laid on 28th February, 1968, and that the youth of many nations participated in this solemn ceremony symbolising the coming together of nations in a spirit of human unity.

*Confident* that Auroville with its many interrelated sub-projects will add a new dimension to UNESCO's activities for the promotion of international cooperation and understanding and appreciation of cultural and human values.

*Invites* Member States and international non-governmental

organizations to participate in the development of Auroville as an international cultural township designed to bring together the values of different cultures and civilizations in a harmonious environment with integrated living standards which correspond to man's physical and spiritual needs.

## 附：阿罗频多事略

室利阿罗频多，一代大师，五印尊仰，示寂于一九五〇，春秋七十有八。史晟扬烈，当世能详。大致为政者美其功业，造士者伟其教化，耽玄者服其道论，学文者赞其诗篇，求神者怀其弘济，尚奇者搜其异闻，声名播于闾巷，学说传及欧美，在于吾华，知者尚希。夫生民之敝，今世为极。社会窳坏，名实紊乱，纲纪散弛，政术乖张，道德隳堕，风俗凉薄，邪说滋彰，灾祸多起，亦无外于印度也。天悯斯民，存济物命，降生大觉，拯此炎方，于硗确陲陀之陉，产灵芝之秀三；值屯蒙否剥之时，始会变于革四，炳慧光于昏暗，警霜柝于中宵，大旱为霖，济川为筏，赋之正气，沛以恩仁，吁可嗟已。夫其早岁从事革命，志在独立，恢复邦家。申大义于剑芒，矢忠贞于宝笈，可谓气贯山河，光昭日月，奋博浪之椎，飞东海之辩，景从遝集，吟啸风生。而乃一铩鸾翎，遂渐鸿影，从此云霾雾隐，水远山深，泛南海以无归，招国魂而凝睇，脱骖顿辔，抱璞含晖，爰至于博类通方，穷神达化。契至真其归极，与大道而并流，内外交修，显密双运。其显之显者，德业巍然，等身著作，承学之士多能言之；其显之密者，片言尺牍，精义入神，授记弟子犹能存之；其密之显者，蒙其泽者多能记之，修真之士或能悟之；至其密之密者，人天无以测其微，鬼神不能争其奥矣。兹就其显之显者言之，其为学也，希腊哲学通其源，罗马史学明其故，印度玄学采其实，欧西文学撷其华；社会科学，多所研几，世界政情，咸加洞察；旁及音乐美术，多有卓见特识，以至天文历算，靡不入室升堂，可谓萃古今东西教化之菁英于一身，挹世界二大文化之渊源而尽酌，陶镕冶炼，自辟新宗，有术有方，亦玄亦

史，恢恢乎集大成者矣。其为教也，织薄伽梵歌以为经，缉奥义诸书而为纬，三性因于数论，八分出自韦陀，以为如如既有，有者奚可非真；法法皆空，空际岂能无实？非内人何由外展？既进化必更前踪！斯则恒常太一，赋万汇以呈形；自体光明，同永生而无量。信理智有其分际，惟精神斯可凭依。必也由萨埵以上臻，溯神源而更进，上契"超心"，合符"玄极"，横断生死之流，双超性相之表，然则建圣域为指归，入涅槃犹余事耳。其素所开示也，惟依他力，神圣之慈爱是祈；杜绝己私，欲念之纷纭务息。无凝滞于事物，则行动亦即静修；有勤恳之内求，必自我灵明外朗。贯去，来，今，证真，智，乐。终之气质于焉变移，转化莫不成就。是则道无不贯，教无不赅，尽精微致广大之言，亦至简易可长久之行矣。夫调心，制气，出神，入定之术，五印修之者众矣；往往弟子与师，俱为未达，如临深谷，如履刃锋，一堕邪涂，百牛莫挽，纵有一得，未足揄扬，竟无益于生民，终鲜弘于大道，于是芟夷芜杂，廓清本真，有综合瑜伽之论，则熊经，鸟伸，牛鬼，蛇神之俗，冀其庶乎易焉。而大师固修习瑜伽数十年者也。雷声渊默，目击道存，发大全之灵明，夺造化之炉鞴，预知数十年事，洞见垣一方人。除他身之垢业，解他心之系缠，使愚者智而痴者明，悍者驯而懦者立，治疗沉疴，蠲除疾苦，无俟见人，自然而效。是其密之显者，然非以自表襮于世者也；其神功默运之端，转化推移之迹，虽从师数十年者，亦罕得言其故也。独有四者咸明，了达无碍，同功合德，院母一人。院母密那氏 Mira，来自法国，早年成道，源乎耶教，弥漫圣涯。其在学林，夙为作者，文多沉博，艺亦斐如，世界大事，多所前识，预见辛亥革命，早知欧战当起，游历近东远东，至于琫地舍里，则低徊而不能去之，以为降世应身实大声弘之教也如此，且当推及四海，垂于后世，即此海滨一隅之地，将有法侣云集，而二三枯槁之士，隘栋陋宇数椽，曾何足以待之。于是展其鸿猷，助张道化，光芒合发，德泽同敷，应品物以流慈，随根基而示路，当机直指，如响传声。乃一手广辟轩居，扩充道院，教察膳食，清洁巾单，增设几席，备具器用，振兴体育，严明训练，设立学校，采购图书。倏忽四十年间，远近来皈之士，数近千人，院外之友，不可胜计。遂置平田如干顷，房屋如干栋，土，木，金，石，工场如干所，医，药，疗，养，之室如干处。纺，织，纫，绣，之阁如干楹，已有中学，小学生数百人，今且筹办

阿罗频多大学，院母之雕像生祠，立于加尔各答。平时教言，亦尝裒集成书，译为英语，甘地尝读之叹曰："此滴滴甘露也！"道院分支，所以研究此二师之学理者，遂分设于纽约，孟买等处；信矣神功，难得而测也！愚于大师殁之明年，来游是邦，则见童丱鹤发，男女道流，不染尘情，悠然自得，而香花顶礼者，络绎于途，弦诵声诗，洋溢户外，院友之耕耘者，方事其耕耘，畜牧者敕其畜牧，陶冶者为其陶冶，乐舞者习其乐舞，印刷之事繁兴，建筑之工毕作。而欧美有学求真之士，时莅于斯，民族之畛域皆忘，阶级之分殊未睹，盖于人事则凡才亦能展其抱，同时修道则有志咸能得其方，用能安命乐生，欣欣同化也，于时追随大师二十年以上者尚有八十余人，负戈从者，能述当年，橐笔门生，犹藏旧录，辄就所闻，志其涯略。自惟异邦末学，罕识枢机，曾何足以仰赞高明，传扬鸿烈。亦迻译其著作数种，贡我学林。

论曰：夫据乱之世，人心之苦，殊患乎有身矣。天之将觉斯民也，且示以"超心"之人表也。人类而进化耶，必极乎"超心"之臻至也。孟子曰：充实而又光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神；吾于二氏见之矣，谅哉！

综大师平生事迹，可分三时期。

**一：教育时期。**

**二：革命时期。**

**三：弘道时期。**

兹分述之，而系之以年。虽然，请先略叙其地望世系：

印度孟加拉省，加尔各答城北约十一英里处，有一小镇，名恪那迦，位于呵格里河西岸，富庶之区也。十九世纪印度伟人，如罗摩克黎史拿，如罗摩汉，皆出生其地，葛施一姓，为当地大族。

祖父学者，为该地闻人。

外祖父为印度国家主义先驱，全印度"梵学会"会长。卒于一八九九。氏尝有诗纪念之。

父克黎史拿敦葛施，尝游英，入亚柏甸大学，得医学博士学位。归国后，不为故乡所容，婆罗门众不纳尝游外国之人，必强其行"净化礼"而后可。不从，遂鬻其故乡之宅，行医于外，负盛名。常居科那城，该城有中学纪念之（一

八四〇至一八九二)。

长兄名彭诺夷蒲商葛施,为文官。

仲兄名摩乐摩汉葛施,为大学教授。

大师为克黎史拿敦之第三子。

妹名萨罗吉尼葛施。

季弟名巴林陀罗葛施。

姊妹凡五人,后皆成名。

## 第一　教育时期

壬申——一八七二,八月十五日午前五时,生于加尔各答。

丁丑——五岁,随二兄读书于喜玛拉耶山麓,大吉岭罗连多道院小学,凡二年。假则归科那。

己卯——七岁,随父母及二兄一妹往英国。居孟却斯特英人德列维特家。

德列维特,拉丁学者也,教以拉丁文,英文,其夫人则教以算术,历史,地理,法文等。

是年,父归国,母留居英国,弟巴林陀罗生;其母次年始携其弟妹归印度。

甲申——十二岁,时其二兄皆读书于小学,氏则未尝入学校。是年,德列维特徙居澳洲,乃以三童托于其友名阿克乐夷德者,此氏之又名阿罗频多阿克乐夷德葛施之由来也。寄居于德列维特氏时,其父年致金三百六十镑,为三子教养之费。

乙酉——十三岁,往伦敦考入圣保罗中学。校长嘉其拉丁文成绩之佳,亲教以希腊文,奇敏,旋入高班。其他功课考试,得奖品甚多,课外则博览欧洲文学名著,乃学德文意大利文,亦略学西班牙语。始学为诗。时父或不以时寄资,故读书殊辛苦。

庚寅——十八岁,入剑桥"国王大学",以希腊,拉丁文成绩优异,得高级古典文学奖金,年八十镑。又得印度公务人员储材补助费。然大学费用,时或不足也。始学梵文及孟加拉文。

壬辰——二十岁。储材补助费停止,当参加印度公务人员考试,诸科皆中程,

独骑术一科不赴，落选。盖非其志也。后若干年，其友尝询以此事，则曰："此为不显违父命之惟一方法耳。"

癸巳——二十一岁。至是读书于伦敦为第九年，二月归国。登岸时觉胸次大沉静。先是误传阿罗频多乘船归国，船破于里斯本附近海岸，父病，闻讯增伤，旋卒，不及见。而其所乘船固久后始启程者也。

是年，始为巴洛达土邦文官。由此居留是邦者，凡十三年半。

据其兄之记述，则氏童时极温良可爱，然气性特强固。一家兄弟姊妹，皆和好雍睦。大学时与同学数人组一"莲花剑学社"，议论国事，然该社不久分散。其父虽欲其全受英国教育，然亦数数剪印度报纸寄之，多记当时政府不公平之举措云。

## 第二　革命时期

第二时期，方值英年，全部接受本土文化，又参加革命，为秘密结社之魁：而坚志求真，终于证道。

癸巳——二十一岁，始为巴洛达土邦文官，于伦敦时已受聘者也。任务清简，乘闲研习梵文及本国诸方言。

甲午——二十二岁，始回孟加拉省亲，其母几不识之矣。

秋间，撰文批评孟加拉文学家邦金之著作，盖时已熟谙本省语文矣。而自上年以还，时时为孟买报纸曰《印度之光》者撰政治文字，言论颇激烈。尝以为至诚即力量，而国民大会领袖之流，多非至诚谋国云。

乙未——二十三岁。始教法文于巴洛达大学，每周六小时。时时寄资于母及妹，其长兄已为卓毕哈土邦文官，然用费多；其仲兄虽为教授，而已婚，家用甚繁，皆未能寄资奉母。

己亥——二十七岁。为巴洛达大学英语正教授，假中辄省母，数年以来，自奉殊非薄，而治学剧勤，购书常大件车运。至是已完成梵文二大史诗之英文译稿（即摩诃婆罗多诗及罗摩衍那诗也）。当代名译家杜德读之，怅然曰："读君所译，乃悔余所出版者矣！"

庚子——二十八岁。巴洛达大学校长请于邦王，聘其为该校永久教授，邦王

许之。然时时谘以要事。——是年，遣巴洛达军中一少年名查丁者，携革命方案往孟加拉，延揽人才，募集资金，准备起事。

辛丑——二十九岁，以印度古礼与密蓝里尼氏结婚，后若干年，其友问之曰："君既自知当处革命中心点，又何为而结婚耶？——此问君不欲则不必答我也。"则曰："我当时自以为犹将以学术终身矣，何碍于结婚耶？"婚后数年，氏以革命奔走四方，而夫人亦从一女道师修道去矣。是年弟巴林来依，因授以革命方略。

壬寅——三十岁。假中游密得那坡等地，联络革命志士，立誓结盟，在加尔各答与密悌尔誓，后此人结合革命青年达数万人。在密得那坡，与赫乙摩昌德罗达斯誓，则手薄伽梵歌一本，剑一柄，誓其不顾任何牺牲，当为祖国争独立自由，不泄秘密云云。暗中立于孟加拉省之革命中心点六处。盖秘密结社之事，由来已久，氏之祖父，亦缔造秘密会社者也，诗人泰果尔尝加入之，顾皆少成效；独此时则弥漫全国，革命情绪因而高张矣。遣弟巴林往加尔各答，佐助查丁之事。

癸卯——三十一岁，往加尔各答，调解诸派之争。时巴林组织青年学生，教以柔术击剑骑马等事，而查丁则加以严格军事训练，巴林时不以为然。氏因仍使查丁继其事，而以权归之于所组最高干部五人之委员会。及氏返巴洛达，该委员会又无形解散。小革命团体正多，意见殊难一致矣。

四月与邦王同游喀什米尔，于商羯罗阿阇黎庙，忽体悟一宇宙之大空寂境。

甲辰——三十二岁。参加孟买国民大会。

始精修瑜伽，晨静坐三小时，暮静坐二小时。平时每日写英文诗或十行或八行；至修习调气之术后，神思大朗，半小时可为诗二百行。由是记忆力大增，灵感奔注，体魄强健。

九月，任巴洛达大学副校长职。

巴林入印度中岭山脉，觅地为党人建立一"印度母国"之庙，染疾而归。假中频往加尔各答，接见重要革命领袖。

乙巳——三十三岁。四月至九月，代理大学校长职。冬间，密遣青年赴欧洲大陆，学习军事，及制造炸弹等术。时仍修习瑜伽无间。

丙午——三十四岁。二月，往孟加拉。时省中爱国运动大起，盖上年九月，总督有分孟加拉为两省之议，全省面积约十万六千五百方英里，印度教徒千二百万人，回教徒千万人，划分两省，于行政为便云。而爱国分子反对之，有抗议，绝食，游行，焚货等运动。至是而愈演愈烈。后总督以他事罢去，而该案亦无形稽搁。

七月，往加尔各答，为《爱国日报》(此报之名直译乃《敬礼母国》)编辑。以与巴洛达之关系未断，请停薪之假一年。主持编辑之事，则不出名，而组一委员会尸其责。若有诉讼之事，则可由会中任何一人出而应之。如是而工作进行，可以无碍。八月，就孟加拉"国家大学"校长职。先是加尔各答大学，以爱国运动事故，开除学生二百余人，皇皇无所归，遂有人捐资十万卢比，建立此大学容纳之。校长薪俸，月才百五十卢比，约当巴洛达月薪五分之一。自以组织大学之事属之他人，而暗中从事结社等事。

十月，积劳致病，发高热，居留外舅家医治，渐愈矣；强起治事，十一月而病复发，迁地德阿迦疗，十二月稍痊。乃参与加尔各答国大党人大会，极力调和急进缓进两派之争，重要政治方案乃得通过，党人始以"国家独立"一语为目标。

是年，初与诗人泰果尔为友。

丁未——三十五岁。春间居德阿迦疗养。

自氏编《爱国日报》以来，一纸风行，七月乃有星期增刊。常时倡论自主政府，国家教育，抵制外货等事。主张消极抵抗，如诉讼不入外人法庭，读书不入外人学校，不纳赋税，以至于应当违犯不公平之法律等，为甘地运动之先驱，四月间撰社论十余篇，专事分析"非暴力运动"(即"不害主义")与消极抵抗不同之处。凡此犹皆和平之言。又时复昌言恶势力过强，不得已而用武，乃势所必至。如大梵仙人修道时，罗刹等滋扰过甚，亦不得不藉刹帝利人之弓箭射杀之云。

又暗示其激烈手段为合理。其持论多类此。当局数度搜查该报馆，馆人离散，氏从德阿迦来重复组成之。政府累欲伺隙中之以法而未得也。七月杪，以该报登载《印度人之政治》一文，违碍当局，政府遂下令逮捕，旋交保释出。以诉讼关系遂辞“国家大学”校长职。辩护理由，则该报原系转载他报文字，责有攸归，又查报馆簿籍，则氏以八，九阅月之期间，仅有稿费五十卢比，则与该报之关系殊属轻微云。——从来秘密撰论，罕为世知，至是而名乃大著；泰果尔之《敬拜阿罗频多》一颂诗，作于此时。

十二月，秘密社会中人谋刺孟加拉总督，掷炸弹于其所乘火车，未爆。十二月末，国大党人开会于苏拉，急进缓进两派大讧，会议破裂。开会前后，氏奔走各处演讲，疏通诸领袖意见。

戊申——三十六岁。频年从事革命，未遑修习瑜伽，至是年正月初，乃访得一瑜伽修士名李黎者，同习静坐，三日而诸念皆寂，视万事万物在一超上大梵之宇宙真性中，有如幻相。适孟买革命团体邀请开会，因约李黎同往。会当演讲，因问李黎曰：“余诸念皆寂，何由演讲耶？”曰：“汝祷告可乎？”曰：“我祷告亦不能矣。”李黎曰：“第前往，我等为汝祈祷，汝礼大会群众已，自有言可说也。”乃往，中途瞥见报纸一行大字标题，开会时，忽忆该一标题，遂发挥其义，言论乃滔滔而出，然其心中一玄默至寂之境，亦未尝失也，秘密接见卓达罗溥蓝尼于巴洛达，口讲指授凡三日，教以革命方略，后来该人领导戈遮罗地方之爱国运动，云飞风起，皆氏发其端之力也。

二月间，巴林邀李黎往加尔各答，授青年以瑜伽之术，李黎始悉诸秘密事，因语社中诸人，谓“暴动暗杀等事，不能与精神修持同时并作也，适足以促败亡耳”，巴林等人不从，已而果有五月之变。

李黎别去，氏因请开示，李黎乃详说此后修为之方，氏因偶说其心中涌出一咒，李黎忽止，问“此后可否全依授此咒语者耶？”曰：“可。”曰：“是则无烦我多言矣。”四月，党人掷弹刺地方法院院长，未中，误杀英籍夫妇二人。

五月，居加尔各答，时秘密结社事机不密，五日晨醒，则警探布满其床前矣。同时前后被捕者，其弟及其余革命同志三十四人，另一系九人，全国哗然。

此次被逮时，搜去所译史诗稿件一大箱，该稿至今遗失。

公诉始于五月十九日，其妹萨罗吉尼，始申诉国人筹款，谓氏已誓身许国，平时未蓄一文。诉讼费用六万卢比。——此即著名之亚里坡炸弹案件也。审查事物四千件，证件三百余点，传到作证者二百余人，八月爱国青年杀作证举发者于医院中，旋自缢于狱。由是诸人皆分别监禁。审讯年余始竣。

氏居狱中时，日唯沉默，唯听其律师达斯辩护，寂无一言。但读薄伽梵歌及诸奥义书，精进无懈。一晨，忽然开悟，见圜墙内外，处处皆是涡苏天，一隙一尘，光明辉赫，一草一木，笑颜熙怡，喜悦充于囹圄，至乐溢于肺腑。初疑幻相，久知不然，从此无疑，了然明彻。偶尔集中思念，自问升举果有其事耶？忽觉此身上举，略略触及地面，而浮空趺坐者久之，亦未尝用气力也。此后在定境中，闻维卫迦难陀亲为说法，解释一修持上之幽奥问题，凡二星期，疑释而其声亦寂。维卫迦难陀者，罗摩克黎史拿之大弟子也，为大瑜伽师，去世未久，有名欧美，今有演讲集十余册行世。又尝试行绝食十一日，仅体重减轻十磅，而心境泰然，不施膏沐，而长发极柔泽。

己酉——三十七岁。

是年二月，刑事检察官被刺。

四月十三日，陪审官二人宣告其无罪。达斯律师最后一辩，极为有名。

五月九日，判决无罪，乃出狱，余三十余人被判罪轻重不等。

氏时沉默几一年矣，出狱时谓其弟巴林及制弹学生乌拉斯加曰："汝等监禁而已！"乃次日皆判绞刑，后上诉至高等法院，九月，减为有期徒刑二十年，流放安图门岛，后皆不及期满而获释，如其言。巴林出狱后，撰《流放中之经验》一书行世。氏尝谓人不可作预言，此乃人

性上之弱点云。

时爱国运动消沉已极，乃依其从姑而居，仍在加尔各答，姑丈则以爱国运动亦系狱于阿格罗，后竟殉国。乃独自发行英语《行业瑜伽》周刊一种，孟加拉语《达摩》周刊一种。

五月在乌达罗坡地方演说，归革命事业于神力，听众万余人，演词极有名。

七月，得女革命家而为大修士黎末蒂多之密讯，政府又拟中之以法矣，劝其离印度暂避，氏曰，"余发表一文，可以免也。"乃发表致国人书，陈六事，一曰：用和平手段，坚忍，守法，自助，作消极抵抗。二曰：充分接近缓进派，组联合国民大会。鉴于苏拉会议之分裂也。三曰：不合作，不受政府管制。四曰：继续抵制外货。五曰：推爱国运动至于外省，期遍全印。六曰：立合作社，不违法律，而使工人自助，收国家进步之实益。——已而闻讯，当局读此一文，果取消逮捕之议矣。

九月，主持呵格里区（包括加尔各答城）地方政治会议，时缓进急进两派水火，多因氏斡旋其间，遂未至决裂，通过要案多起。

是月，又参加全省政治会议于巴利萨。

庚戌——三十八岁。

正月得密报，警探正严密注意其行动，查钞其往来信件。

二月，暴动暗杀之风又炽，主持爱国运动者，往往不能禁，月杪得实讯，警探正来搜查周刊社矣，乃避地法国属地昌德那歌，凡四十余日专习瑜伽。以周刊事属之黎末蒂多。

四月四日，乘海船潜抵南印度属地琫地舍里，从此脱离实际政治，终身不出。

## 第三　弘道时期

第三时期，自庚戌隐居，迄庚寅顺化（一九一〇至一九五〇），四十年之间，皆隐居琫地舍里，其间事迹，多非外表可见。初来，生活艰苦，居常一桌二椅，亦无仆役，徒众四人而已。尝秘密绝食二十三日，而日行瑜伽，散步，写作

等事如常，身心皆了无变化。至第二十四日复食，即进常量，亦无增减，在常人久禁食而复食，必始进极少量也。壬子年，印度政局紧张，当局时时欲枉加之罪而绳之以法，顾地属法国管治，法国人士素重民主自由精神，不肯引渡政治人物，于是有人暗中设计，欲以勇士得闲劫持之离境矣。氏时危楼独处，门徒得密讯，则日夜持武器在楼下室中守护之。久后其事乃已，盖设计者为地方霸徒，其敌党以选举弊案控告之，政府已下令逮捕，闻风而逃矣。癸丑，有来琫地舍里疗养肺疾者，求氏之精神佐助，其庖人亦孟加拉人也，因为氏治馔，久之，与诸人皆相得。相处半年余，庖人求代，始自白其为政府密探，献其所得资，忏悔流涕而去：由此可见氏虽隐秘侨居，而政府当局，固时时伺察其动静也。甲寅，第一次欧战起，政府颁布紧急法令，时侨寓法属地之革命志士，人人自危，多思逃往域外者，氏独泰然不为所动。然有旋印度者，即以紧急措施而被监禁，四年始出也。是年三月廿九日，法籍院母密那氏抵琫地舍里。

八月所编英文月刊曰《阿黎耶》者出版，该刊物继续八年之久，其杰作如神圣生命论，即在该刊所发表者；乃平生学说之所寄托。其文后皆集成专书；此即俗所谓个人杂志者也。继之者，则为《前进》杂志，则诸门人所编者，发扬本师学说而已，至今犹出版。与《阿黎耶》杂志同时发行者，有法文之《大综合杂志》，内容多译自《阿黎耶》，然七期之后不继。

甲子（一九二四），院母始每日为院友祝福。每晨院友趋前一见，赐花一朵，此事至今卅年无间。

丙寅（一九二六）五十四岁，氏乃隐居一楼，除院母外，世人皆不得见，大小院务皆托之。虽弟子有问，亦以书札。然每年亦四次受谒，诸人鱼贯过其前，一礼而退。从此二十余年，足不下楼，以至入殓而归土。

甲戌（一九三四）六十二岁，甘地南游，欲来琫地舍里，氏驰书谢之，不肯见。书在邮局稽迟，甘地未及知也。及至，乃遣门人往谢之，终未相见。甘地在被刺前数月，有书至某修士，盛赞道院工作云。

晚年，著论稍多涉及世界局势，第二次世界大战方起，乃断言轴心国必败。时印度革命领袖鲍斯，欲藉轴心国之力以解放印度。氏曰：“此人无望

矣！与阿修罗为役，何可救哉？”鲍斯旋于战时飞日本，机焚殒命。大战告终，印度濒于独立，时有克里蒲斯和缓使印度自立方案，当局犹豫未决，氏遣弟子往德里说甘地诸人接受之。使行，则曰：“此亦所谓无愿望之行业矣！”盖预料其无功也。已而印度全部独立，然氏于若干年前，已说印度当不用武力而得解放。人问之，则曰：“汝何知！得解放而后血流全印度矣！”人怪其言。旋有印回相屠之乱，遣使，盖有见于机先，欲泯除大乱于未发也。若此之类，盖虽隐居以求其志，不见凡人，而绻绻故宇，殷心于转化人间，未尝一日忘情于天下事也。

庚寅之冬（一九五〇年）七十有八岁，微微不愈，始将平生所为长诗（*Savitri*）一卷定本，口授完毕。十一月二十四日，最后一次受谒，十二月四日，诸病象皆已，起坐，有侍者始敢问曰：“老师不用自己之力，除此病耶？”曰：“不也！”问曰：“何以不耶？老师不用自力，病何得而愈耶？”曰：“不可说也！非汝辈所知也！”遂寝。以次日晨二时示寂。天竺之俗，人殁不得过四小时，即当火葬，独瑜伽师不得火葬。大师示寂之后，容颜焕然如生时，若神识之犹驻者然。十二月九日暮，门人始殓而葬之院地。于时五印摧悲，遐方震悼。呜呼！卓已！

## 附　录

修道院国际教育中心，有其华文组，属研究院性质，实际可谓一中国文化研究所。工作在于辅导西人已学华文者进求深造，不教初学。图书则《十三经》、《廿五史》咸备。亦有《大藏经》一部及佛学书多种，以备治佛学者参考。所开之课，除高级华文外，间有书法，国画二种。二十年来，该组已出版译著多种，皆由修院印刷所印行，售书处出售。

兹录其简目如下：

| | | |
|---|---|---|
| 《母亲的话》 | 第一辑　二卷 | 一册 |
| | 第二辑　二卷 | 一册 |
| 《薄伽梵歌》 | | 一册 |
| 《伊莎奥义书》（室利阿罗频多疏释） | | 一册 |

《由谁奥义书》(室利阿罗频多疏释) 一册
《行云使者》 一册
《瑜伽的基础》 一册
《综合瑜伽论》(第一部) 一册
《综合瑜伽论》(第二、三部合订本) 一册
《综合瑜伽论》(书札集) 一册
《社会进化论》 一册

## 阿罗频多修道院概况

修道院原名“阿施蓝”(Ashram),这字的意思,室利阿罗频多自己曾发表过一篇文字,译出如下:

“‘阿施蓝’的意思,是‘房舍’或一些‘房屋’,属于精神哲学的一位‘教师’或‘大师’的,其间他接纳而且安顿凡到他这里来就学和修习的人们。一‘阿施蓝’不是一社会或一宗教团体或一寺院,——它只是这上面所说的意思,没有其他。

“‘阿施蓝’中的一切皆‘教师’所有;在他下面修习的弟子,在任何事物上皆无权利,要求,或发言权。他们皆随他的意思或留或去。无论他受到什么贽敬,皆是他的所有,不属于公共团体。这不是一信托社或基金会,因为没有公共机关。这种‘阿施蓝’从公元前若干世纪在印度早已有了,于今还有许多。一切皆依乎‘教师’,终其身而止,除非有另一‘教师’能代替他。

“琫地舍里的‘阿施蓝’是这么创立的:室利阿罗频多起初在琫地舍里住下(按:时在一九一〇年),有几个从者,后下又有几个人来跟从他。及至‘神圣母亲’参加以后,到一九二〇年,人数便已大大增加,不得不设法安寓新来的人;应此需要,便买了许多房子,又租了许多。于是不得不作些设备,来保持,修理,重建这些房子,以及维持膳食,公共卫生,和高尚生活。有些‘母亲’订立的私规,全凭她的意思自由去增订,修改,或更换,——其间没有什么是属公共性质的。

"这'阿施蓝'的一切房屋,或为室利阿罗频多所有,或为'母亲'所有。凡所消费的金钱,或出自'母亲'或室利阿罗频多。许多人捐款扶助室利阿罗频多的事业。有些在这里的人奉出了他们的收入,但这是奉与室利阿罗频多或'母亲',不是捐与'阿施蓝'这么一个公共团体,因为没有这么一个公共团体。

"这'阿施蓝'不是一会社,没有法定团体,没有公务人员,没有为一会社所保有的公共产业,没有管理委员会或理事会,没有公共性质的活动。

"这'阿施蓝'不是一政治机关;凡住在这里的人,与政治活动皆断绝了关系。凡一切宗教底,政治底,或社会底宣传皆所不为。

"这'阿施蓝'不是一宗教团体。在这里的人,来自各种宗教,有些人不属于任何宗教。这里没有什么教条或一套武断信理,没有一管理着的教会。这里只有室利阿罗频多的教义,和一些精神修持,如静定,观照等事,为了扩大人的知觉性,对'真理'的容受性,为了克制欲念,为了发现隐藏在每人内中的神圣自我和知觉性,为了本性之高等进化。"

另一篇宣言里,室利阿罗频多也说过:

"这'阿施蓝'①是'神圣母亲'的创作,不是何人给她的,也没有人能从她手里夺去。"

〔统　　计〕

据一九五七年终的统计,长期留院修习的人士,来自十五个国家,恰有一千人,短期参学及每年定期来去者,百数十人未计,皆在"神圣母亲"的指导下修持。

至一九六〇年八月,居院修习人士,凡一千八百四十五人。

此外,散在世界各处的院友,及每逢年节来礼谒敬拜的人,皆无从统计。

凡敬拜"神圣母亲",及研究室利阿罗频多学说的中心,在印度境内以及欧美各地,有一百五十余处。

有英、法文等六种文字的刊物在各处发行,专刊"神圣母亲"和室利阿罗

---

① "阿施蓝"之起源如是。后来发展弘大,各部门亦向政府注册为一企业合同。

频多的教言，学理，及院务消息等。计月刊一种，季刊七种，年刊两种。

在院工作的工友，有七百多人，其数年年增上，皆领薪给。与院士不同，院士虽高等技术人员，亦无薪资。另有工人子弟学校一区，诊病所一处。待遇皆合法国政府所规定的工会条例，时常发给衣布，有的特许参加公共餐厅，并有其他优待。

〔人　　事〕

凡院内人事及应接外界之事，有四十多个单位，每单位或数十百人不等，皆科学管理。

甲、专属本院之事：

香花供应——司香与花，专供院友之贡献庄严。

米麦仓

厨房供应

面包房

牛乳供应——蓄上好乳牛百五十余头。

厨房

餐厅——常备千数百客食事。器皿皆合金制，似用钢与铜所锻成，形色皆雅，水不沾濡，不受磨损。

冷藏库

给水——滤水供饮二处，若干院友轮值看管。热水备用一处。

辅食——供给米、麦、盐、糖、茶叶、奶油、水果、蔬菜、香料等。（兼备自营爨饭者。）

不惯素食者，则供给鱼、肉、蛋等。

供电——发电间。

修理电器处。

燃料供应——汽油、煤油、酒精、煤、炭、木柴等皆备。

洗衣——用机器数部洗濯。

建屋——全部土木工程，二十五院友司其事，日常雇用泥工百五十余人，时征院友多人自动助理。

清洁——司打扫房屋等事，其中又分数个单位。

家具——桌、椅、床、柜等多自制，设有木器工场二处。

缝纫——工场分数处，专事制衣，制帽，制枕垫等。又有专事补缀旧衣处。

履屣——分制造，修理两部分。

邮务——专代院友收发包裹，挂号信件等。

报纸——以各种文字之报纸供阅。

采买——在本地及外埠采买货物，以供院友日常之用。

杂物——供给日用零星之物，如纸、笔、墨水、牙刷、手巾、肥皂、火柴等物。应有尽有。

商店——在寻常供给范围以外之物，亦可供应，但须购买，价廉于市，专备院友之需。凡二处。

钟表——修理。

装订旧书——凡二处。

修伞

理发

医药——包括西洋医药与印度本土医药两部门，各有医院，医士，药房。西医部有看护士，分门诊处，疗养处，外科手术室，化验室，X 光室等，凡七个单位，而牙科医院与电疗兼按摩院，各为一单位别立。眼科有专门医士，有配眼镜之处，尚无独立医院。此外，有专为本院工友设立之医药处，属西医。又有防护员，防意外兼救急。

乙、与外界有关者：

文书组——书记长一人，书记数人。

中央办事处——为来客安排食宿，订购车票等。并管理男女仆役数百人。

出纳组——即钱银会计处，司汇兑，并代保管珍贵等物。为一小规

模之银行。

交通组——司一切车辆,各种汽车皆备。

宾馆——分三处:

一、Golconde——(誉为东方最新式艺术建筑之一,原由“神圣母亲”设计,美国著名工程师建成)。

二、Guest House 三所

三、Parcâ Charbon 之团体宿舍。

来宾招待会

西菜馆

咖啡室

售书室——销售本院出版之图书兼照片等。

〔教　　育〕

教育建设,即室利阿罗频多国际教育中心。内分幼稚园,小学,中学,大学,工艺专科,体育专科。小、中、大学等课程与各处的大致相同。工艺专科,即技术训练专科,课程包括土木工程,机械工程,电器工程等。亦包括绘画,摄影,戏剧,音乐,舞蹈等,然更摄商业簿记,速记等。

体育

体育专科,最为完备,全院人士皆可参加,训练有其七种:

一、节律运动

二、普通运动

三、体操

四、游泳

五、游戏

六、竞赛

七、体式(印度传统之瑜伽方法)

有大小体育场三处,另有儿童体育场一处。足球场,拳赛场,柔术场各一处,网球场,篮球场各数处。露天淡水游泳池一所,另有儿童游泳池一区。有

体育图书馆一，专藏有关体育之参考书，图片等。发行有体育杂志一种，为法文，英文对照的季刊。

自组有四十人之铜乐一队。

图书馆

图书馆亦属教育中心，其成立先于大学，盖随修院同时创立者。总馆藏各种文字之图书二万余卷，乃数十年来之所收集。有阅览组之长廊一，大厅二，大室四间，特别参考室数小间。附儿童图书馆一。另有专藏室利阿罗频多及“神圣母亲”之著作的图书室一，开放阅览，在总馆之外。

画廊

画廊，附展览厅，陈列室等，合为一处，专供展览之用。通常小规模之艺术与科学图片展览等，多在图书馆举行。

大画室通楼一间，亦时有展览。

剧场

大戏剧场一，专供演剧。可坐三千余人。

以上各部分皆属教育中心，乃无形之间，渐渐发展，渐渐组成。小学成立已十五年，大学成立至今不过九年，教师全体可百二十人，学生全体约四百人。教育原则，皆见于“神圣母亲”所撰之教育论。

〔农　　业〕

院中农场广大，有麦田及稻田百余英亩，蔗田多顷，椰子林，花园，菜圃，果园多区。禽畜，莳花，刍秣，皆有出产，人工造雨机以备旱，调整温度室以制酪等，各有专家司其事。凡院友所食之米，麦，鸡蛋，鸭蛋，牛乳，蔬菜与水果等，皆可供给一部分，但供不应求。每逢收获，辄征院友及学生百余人往助。最近筹备设立一农学院，属教育中心而在郊外。

〔工　　业〕

工业中分枝细密，各有专家司其事。约可分为：甲、普通工业；乙、乡村工业；丙、机械工业。“工艺”与“文化工业”兹皆别出。

甲、普通工业：

一、面粉厂

二、植物油厂

三、陶工厂

四、染工厂

五、制纸厂

六、纺织厂

七、空砖制造厂

八、火泥版制造厂

乙、乡村工业：

乡村工业中心门类甚多，其中有十八个单位。如制香（焚烧之线香等），制袜，织席，织巾（被单等），织帽（草帽、麻帽），编藤器（桌、椅等），制棕绳（垫、刷等），制糖果，制玩具，小木工等等。

丙、机械工业：

机械工场有两处：

一、Atelier，司修理汽车，修理各种机器。

二、Harpagon，其中工作，略可分为十四种，如熔炉，锻铸，焊接，电版，油漆，锯石，打磨，细木工，造房，修理（柴油）引擎，修理单车，制造运动器械，以至穿网球拍等，规模甚大。

此外有“工艺”数种：

一、照相，包括冲晒等事，兼摄电影，制片。

二、制相架，木或金属雕镂等。

三、绣花，针指甚多，自为一大独立部门。（非特许不得参观。）

文化工业一种，即印刷工场，规模庞大，备有最新式印刷机六部，自动铸字机三部（兼可铸铅片铅线），电动切纸机两部，其他如折纸，装订，亦皆用机器。以文字为单位，则有十二种文字之书籍印行。另外有彩色图片，及*Flexo*印刷，多为院友司理其事，工友甚少（非特许不得参观）。

书库一所，存已印好之书，别立华文出版部，现有铅字三套，约三千磅。动工于一九五五年冬季。今已出版书籍十余种。

〔附　　注〕

各院友之精神修持，皆由“神圣母亲”指导。这是室利阿罗频多从初规定的，凡来院修习的人，无论男女，一律皈依她，即是和皈依他自己一般无二。

室利阿罗频多多数大著作，有院友每星期按时主讲，以备宾客研究（综其平生著作，至今似尚未完全出版）。

院中设有英、法、印度等语文课，供院友学习。

凡院中宅舍及大小工作场所，七百余栋，外表全无痕迹，户外亦不立招牌。如非院友领导，必不知何所。

院中除有一、二院友轮值司阍，以禁闲杂人等进入，此外并无警察活动。大会时由少数院友指导行列，有时或少数学生为之。凡数千人之大会（有时外客极多），或听“神圣母亲”讲道，或参观室利阿罗频多生前居室，无不异常安静，秩序自然良好。

近来每星期平均放映电影一次，静坐晚会二次，有音乐。有特殊音乐会或特殊影片，则临时布告。

有爱习柔软体操者，分编成队，每晚在运动场操练一刻钟，操后静立五分钟；此事数十年行之未辍。

凡运动皆可自由参加，不参加者听便。

凡求入院者，寄来照片一张，并表明来意或者谒见，经“神圣母亲”准许；到院后一切皆有院友照料，空气至为和睦。

室利阿罗频多与“神圣母亲”之精神助力，至为弘大多方，治病亦辄著奇效；治愈者多来院亲自致谢。

关于精神修为，已有多种书籍出版，可供参考。

# 玄理参同



# 一

希腊人的哲学和思想，或许是世界上至今所有在智识上最有刺激性，最富于明朗性的结果的。印度哲学，在其萌蘖期原属直观，却能刺激起对事物的深沉视见，——较之《韦陀》与《韦檀多》的诗颂(mantra)，即神圣而且出自灵感的语言，如人类所曾经怀有的，无有逾其崇高与深奥者，无有逾其能启示高度和深度，无有逾其雄强而擅能开辟无尽底视景者。时当那哲学智识化了，变到精确了，建立在人类理智上了，则也变到严格合乎逻辑，爱好固定性和体系，势欲成一种思想的几何学。古希腊脑经，却有一种流动底精密性，有一种有伸缩性的研究逻辑；其主要性格是智识的敏锐与精明眼光，于是由其中这一权能，它决定了后代欧洲思想的整个性格和原野。也没有任何希腊思想家，比这作简语的哲人赫那克莱妥斯更能直接刺激人；而他在这较近代的智识刺激性上，保持了也加添了一点古代“神秘者”(Mystics)的古老的心灵底和直觉底视

见和语言。对理性主义的倾向是有了，但还没有那推理心思的流动底明朗性，即“智论师”(Sophists)的创作。

**疏释：**

初段室利阿罗频多以希腊和印度的哲学相提并论。

在华文，这区分是容易作的：一为哲学，一为玄学。但在西方，philosophy 一字皆摄。这名词初定于希腊的毕达哥拉斯，在希腊有其特色，可说此学为希腊所独有，流传至欧洲近代。在印度的，可谓为玄学或精神哲学，性质又迥乎不同。在玄学是纯凭灵感和直觉，在哲学是虽在高境上凭灵感，然重概念。重概念则重分辨，重方法，玄学不然。它只能以较高底灵感代替较低底灵感，其所出的概念也是多象征而少直指，多概括而少分析。顾其目的虽同为求宇宙之“真理”，而玄学重直观，重体验或实践，论到精神上的证悟和受用，则竟可谓实际底了。

至若 metaphysics 一名词，在初始得之偶然。安德隆立恪斯(Andronicus)在公元前半世纪出版亚里士多德(Aristotle)全集时，以其“第一哲学”之文字，皆编置于“物理学”(physics)文字之“后”(meta)，亦可曰“以上”或“超出”。在华文译曰“形而上学”，是巧合。此名出自《易系传》“是故形而上者谓之道，形而下者谓之器……”然则“第一哲学”在华文即“道学”，名终于近似而实不同。而“玄学”之“玄”，首出于大易之“天玄而地黄”，字义许慎释为“幽远”。凡染红，则或丝或帛，“一染谓之縓，再染谓之赪，三染谓之纁”(《尔雅》)，“五入为緅，七入为缁”，(《考工钟氏》)注，“凡玄色者在緅、缁之间”，然则可推定其为“六入”——总之是一深红近黑之色，至“缁”已是全黑了。其称为“玄学”则疑出自老子“玄之又

玄，众妙之门”，始于魏晋。无论“玄学”，“道学”，“形而上学”，在我国皆超乎纯思辨和理智范围。至若“第一哲学”，乃研究“存在”之为“存在”者，则颇凝定于思辨之域。将一切抽象凝定于名相思虑之境而严格加以推理，则始于苏格拉底（Socrates），而东方之道学或哲学界至今未产生一苏格拉底，所以形成或支配东、西方之哲学观者，始终不同。

这一分歧初端极微。大思想家如柏拉图，也仍重精神契会，心灵与心灵之相接，然后有哲学可传，以为传授哲学真理，文字几乎是无能为役的。当然后世仍赖柏拉图的文字。但在哲学发展时代，希腊不是没有另一精神追求，即神道。然而或幸或不幸，在中国未尝有希腊似的哲学发展，也没有印度似的精神哲学，亦复没有西洋的宗教。但中国不是没有精神上的追求，也不是没有哲学与玄学。但整个中国文化是另开一面，与印度的和希腊的不同，正如印度文化之与希腊文化又互不相同。自其异者视之，三者分别峙立，各自定其一尊。就希腊哲学及近代西洋哲学而论，印度没有，中国亦没有。就中国本土观之，我们笼统称之曰玄学，然道家之学可谓之玄，儒家又不好全谓之玄，魏晋间称《周易》、《老子》、《庄子》为三玄之学，则儒、道兼摄。宋明理学又是另外一事。就印度本土观之，佛教以前的婆罗门道，乃包括此文所说的《韦陀》与《韦檀多》学，与佛教以后的印度教，体系是一，而后世的诸宗各派又炳然不同。即佛教是否可严格称为宗教，至今仍有辩论之余地。室利阿罗频多当然是深通《韦陀》与《韦檀多》的精神哲学，亦复深明希腊哲学，所以其学术的建立，可谓得东西二者之长，是作一大综合。当然，希腊哲学不是没有弱点；婆罗门道或印度教皆然，其流弊所及，又无可讳言，但至少在室利阿罗频多的精神哲学，那些弱点皆洗炼净尽了，诉于理智，诉于情心，更有当于整个人类精神追求，灿

然可观。

因此，我们看这文字，只能自精神哲学立场，用了玄学眼光。论希腊哲人，这还是在苏格拉底以前之哲学时代。因此，各家各派的萌芽皆在，有些种子方始茁芽，到后世方发叶开花。惟其时在各家学说未严格划分，即尚未是纯理性的发展，所以统同之工作易做。愈到诸派分裂，则难于统同了。谓之为统同（统一是不好说的，因为异者难一），毋宁谓之会通，各种理义是多有可合的，即不妨忽略形式而专求其内容。东西方之人性，古今代之智慧，没有什么差异，在其出发点是相同的，则其所立之义有不二者。

进者，我们考赫那克莱妥斯的时代，知其在毕达哥拉斯（Pythagoras），赫卡泰峨斯（Hekataois），雷诺芳涅斯（Xenophanes）诸人之后，当然更在太列斯（Thales）、安那徙曼德（Anaximander）与安那徙曼涅斯（Anaximenes）诸早期哲人以后了。其卒年约当公元前475，若真其寿六十，即生当公元前535年。约略是孔子与释迦同时代的人。——这一点我们不好过于重视，大致印度的韦陀时代，亦已近末期，而《韦檀多》时代，则或已成熟。在印度，古历史年代多无确据，很难取其同时代文化发展作比较观。那么，这方面只合存而不论。我们只求其内容之同似，求其义理之会通。如《韦檀多》学就内容论，大可与宋明理学相比，然其时代大致在前了。因为佛教在印度本土衰落以后，即有《韦檀多》学的振兴。这么一直绵延到现代，故室利阿罗频多引以为言。综之，时代这一因素不妨除外，就内容则希腊的，印度的，中国的哲学或玄学或精神哲学，可以合论。

其次，文中提及高与深的问题。这是学术上一般底说法，其实颇为相对，因为这甚属别相。然对事物的深沉视见，与对事物的深底思维不同。以实践而论，思维不如观照，观照不如体验。这里说

视见，是指心灵底内视，不是说凭眼识的观感。诸识之不足信，是古希腊哲学已明言的；不足信并不是全不可靠，而是说其记录或证据之不可尽据。但希腊思想之明晰是一特色。“流动性”即是通贯。这归功于民族的优秀，其文字语言之精密。整个古代希腊语文，尽自古至今欧洲学者之努力，还有十分之三未能了解。文法是世界语文中之最精密的一种。当然，文字是工具，但此工具之优良，成就了制作之优良。由此思想之优良，决定了西方物质发展之优胜。近代语文中唯有日耳曼语最方便于推理，故亦有哲学语言之目。

宗教信仰是一事，哲学思想又是一事。或者泛以思想为说，西洋至今为希腊思想的传承。欧、美教授的仍是亚里士多德的逻辑。这成了西洋思想的骨干，较之印度的因明，其势用不可同日而语，希腊的“智论师”(Sophists)初期实颇高明，到末流是任凭人立一主题，他可寻出论证，则已离乎推求事物真理的本旨了。

兰纳德(R. D. Ranade)教授最近发表了一篇关于赫那克莱妥斯哲学的小论文。看这文章的篇幅，这像是一提要，但出自何者无说。以为这是这位完善底作家和学者说哲学家的一系论文之一，或出自一哲学史，这或许希望太过。无论怎样，这么一篇作品出自这一手笔，是一无价底获得。因为兰纳德教授具有稀罕底才能，到了一绝高底程度，善能容易却又适当表白；但他有多于此者，因为他像于语言学和哲学的问题，对寻常读者似为苛刻，枯干，困难，感拂逆者，能赋予以引人入胜的兴趣。他于文辞之光辉底清晰，流畅，美悦，加上了表呈之同等底辉煌与正确底明朗性，且皆具有那完善底风度，为希腊的和法国的语文与思想所自有，但在英语颇为稀有的。在这十七页文字中，于这古老、谜语似的，耶惠索斯人的

思想，他表述的那么清晰而且充分，使我们感到愉快，得到启明，而且满意了。

**疏释：**

耶惠索斯(Ephesus)是伊阿尼亚的大城之一，以一百二十七柱之狄安那(Diana)女神庙著名古代。该庙焚毁于公元前355年，亚历山大出生之夜。

赫那克莱妥斯是耶惠索斯人，是一贵族，世袭祭司之号(王者，Basileus)，然传到他时只存其为一宗教上的虚衔，这，他又让给他的兄弟了。他对本地人士极不满意，尝反对他们的政治措施。或者天性颇为隐僻，又加以对时代的不满，渐养成了对普遍人类的蔑视。生平著作不算丰富，所写的多是简语，但内容极充实，然未作说明。这里说是"谜语似的"，亦言其文字之难解。在其生平已有"晦暗者"(ho skoteinos)之称(此名视见于 Ps. Arist. "*De Mundo*",C. 5)。然不碍其为高深底哲学。于此可知其文字之多凭灵感和直觉，非如后期之依概念而推理，转而与东方的玄理有合了。

作者在此盛称兰纳德教授的表呈，惜乎译者未及见。一般而论，能将幽晦底古典文字，用现代语解释的明明白白，而无任何牵强或臆断等弊病，是异常使人愉快的——求其文于修院，已不可得。距今仅五十年(室利阿罗频多此文，发表于《阿利耶》[*Arya*]即《圣道月刊》，时在1916年12月至1917年6月。而单行本初版印行于1941年。第二版印行于1947年)，一位哲学教授又颇声尘寂寞，或者其文于巴黎图书馆犹有庋藏，有待于学者寻索了。

有一两点困难地方，我倾向异于他所取的结论，他积极地拒绝

勃莱德勒(Pfleiderer)的见解谓赫那克莱妥斯为一神秘者;那自然是过甚其辞,而且,如其所云,是一误解;但在我,仿佛觉得在那误解之后,却有某一真理。赫那克莱妥斯之斥责其时代的"神秘道"(Mysteries),在这方面是不甚概括的;因为他所谴责的,是"神秘道"的那些方面,为黑暗魔术,身体的欢乐,识感的兴奋,至少在其末期的某些发展方出现的,其时"神秘道"进入颓废已深,一世纪后甚至耶路沁尼亚(Eleusinian)人物,亦成了阿启毗亚迭斯(Alcibiades)及其朋辈的危险底嘲笑资料。他的申诉是民众所愚昧崇拜和迷信的秘密仪式,"使在人民所奉为神秘道者,不神圣地诡秘化了。"他反对狄阿尼西亚(Dionysia)道的极乐,在其接近"自然"秘密中的黑暗之法;但是,如有此一阴暗底有时且为危险底狄阿尼西亚的神秘主义,亦有一光明底阿颇罗(Apollo)的神秘主义;如在神秘底檀怛罗(Tantra)中有"右道"亦有"左道"(Dakshina Marga, Vama Marga)之分,虽赫那克莱妥斯未尝参与也未尝支持任何种仪式或扮戏,他仍然使人感觉他至少是"神秘者"和神秘主义的一个智识孩子,虽或是他母亲家中的一忤逆之子。他有点点神秘作风,有点直觉底阿颇罗式的内视,窥见生存之秘密。

**疏释:**

这段牵涉的问题颇广,必待略加说明。

请先略释关于印度神秘道的事。"檀怛罗"是 Tantra 一字的音翻,姑译为"密法"。此字在梵文中有三十四个意义,但在此是指各种求神的仪法,为了要得到超凡的权能。中国所了解的密法,属大乘佛教,所谓"密宗"或称"真言宗",则主要是念咒,或朗诵或默念,其次是画符,和作其他秘密仪式。大乘到末期,论师之路已穷,

术士之途渐启。论师所操的工具是因明，所诉予者是人的理智，所求达的目标是涅槃，解脱。到了龙树，无著，可谓登峰造极；即是龙树，已有二人，一是纯粹论师，一是附带了南印度铁塔的传说，似乎是一密乘神秘人物。人类的精神寻求，路道是广的，多方多途，极少人能纯粹凭理智而生活，因明甚至逻辑的范围有限，不能餍足人类精神的要求。于是大乘在中国这重实际而淳朴的民族思想之势力下，发展了禅宗，一切推翻，并文字语言也不要。在印度本土，这民族原富于幻想与宗教热忱，便吸收了印度教本身的一切对神的崇拜，发展了无数“陀罗”，诚所谓牛鬼蛇神，无所不有了。大乘的主旨依然不失，但在相当义度下“法术”盛行了。念一咒语，施一法术，便可收到超自然甚至超物理的效果。这便是所谓“檀怛罗”。它部分属佛教，但主要仍属印度教。

然有一点是于值得注意的，这类咒语以及法术，从来是不公开传授的。流传到西藏的，即所称为“藏密”者，似乎比较公开，其人士颇有社会地位，但在中国内地，这类人士自成系统，江湖上往往有之，不甚为凡人所崇拜。其间有各宗各派，由于各师的传授不同。在印度教中则分别所谓“左道”，“右道”，即通常所谓“黑法”与“白法”，大致非其道中人亦不得其详，而行“黑法”者，必不自以为黑，或者自知或不自知，如近古杀人祀“大力神”，在旁人必以为“左道”，为“黑”，然其人必自以为非是。似乎其分别在于由道德或伦理或反道德与伦理而入乎精神境域之辨。

神道超人道以上，但神道亦在人道之中。人道应当超出，若道德与伦理成了拘碍，则左道可济右道之穷。神道原不离人生，若其奔轶放荡转有害于人生，则右道正所以救左道之弊。通常两派是互相水火，于精神造诣已深，方可见其等平，因为人性中本来有这么两个趋向。其为流弊亦同然，总归是忘却了主旨或原来的指归，

以小术小数为大道，忽略超上的精神境域了。

其次，在东方如是，在古代希腊同然。这些文化上的史实，近代很少人注意了，因为是陈迹，在学术研究上或犹有少数好奇之士，根据古典或考古学上的新发现，不时作出点新底报告，但自公元后六世纪，古希腊民族已完全消亡，哲学早已湮没无闻了。近代对希腊古典的认识，皆出自文艺复兴以后。古希腊哲学当然是光华灿烂，为人类智识努力的最高记录，但何以未能保世滋大，使其民族传世永久而保持其万世无疆之庥，这是历史上的绝大问题，或者可在其间寻出某些法戒了。综之，其声光文物，值得重寻，就此所提及者，不妨说明一二事。

“耶路沁尼亚”(Eleusinia)是古希腊每四年举行一次的大庆节。或者游行庆祝，群众大会，原有在于人类天性中，是所谓“群”德。这“群”德在生物中原是集体底自卫，是保持种性的本能，在人类则已升华，所以打破生活的平凡，开拓新底活动原地。在动荡的社会如现代者，群众运动多属政治性格；在古代较安定的社会，成为生活上的新刺激，主旨在乎精神追求，则多属宗教性格了。这希腊的耶路沁尼亚节庆仪文，亦即 mysteria，兹译曰“神秘道”。原是敬祀雪勒斯(Ceres)，收获之女神，和她的女儿颇罗色宾那(Proserpina)，司人类死亡的阴界的王后。——神话说凡人将断气时，不经她剪去一绺头发，终于是可以不死的。司理的是人生多么重要的两事。

以现代社会学和心理学(以至精神分析学)的眼光观之，这类神话以及宗教建置的价值无尽，其可探究者亦无尽。参加这节庆的，只有“神秘道”中之人。其入道之前，虽无年龄性别的限制，亦颇有严格底范围。起初是非雅典人不可入道，其后终于是外邦人或野蛮人不许参加。在社会上犯过罪或行使巫术的人，当然也在

禁止之列。入道的仪式是先斋戒九天，作祈祷，奉贡献；此为参加“小神秘道”的初端，有祭司领导作种种仪式。一年之后，方可参加大组织，然后传授种种秘法。若有泄漏其秘密的，必被处死刑。这是最神圣而不可侵犯的规条，苏格拉底之定死罪时，甚与此事有关系。

传授是将入道者夜间带进一大庙里（mysikos sekos），在入门处以圣水涤手，教其保持心思清洁，其次方向之诵出神秘之文，该文是镌在或写在石上，上面盖以一石，上下契合，不易揭开（名petroma）。其次另有祭司发问，得一一答复。其次是神秘现象发生了。此入道之士，仿佛觉得大地震动，黑暗弥漫，火焰突明，雷电交至，魔鬼现前，呼号刺耳，凡可骇可畏之一切恐怖现象一时皆起。此之谓直觉（autopsia），久之始静，而入道者乃被叱退。其时所穿的外袍，由此奉为圣洁，以为可辟邪魔，破败后犹传于子女，或送入神庙。

祭司有各职位不同。主祭司（Hierophantes）有侍者三人，持炬，传呼，司坛，各有其职。其余各祭司的等级亦分，如前所云赫那克莱妥斯所世袭的，亦是主要一职。他得念祷词，作奉献，司纠仪法。有四个助理，是民众所选举的。另外有十人为诸节庆大会之理事，佐理一切奉献或牺牲。

这一庆节在九月举行（Boedromion），从十五日至二十三日凡九日始毕。在这期间是不能拘捕犯罪者，或向政府有所请求，违者是罚巨金，或者处死。已入道的人，当禁某些食物，如豆，如鳐鱼，如山狸。也不许坐在井盖上。若妇女乘车到会场，罚六千银币。第一日名“大聚会”（agormos），各信士皆初聚集相见。其规则是公民一切平等，无贫富之分。第二日是“赴海”（alade mystai），凡已入道者皆往海滨洗浴。第三日“献祭”，献的是鳐鱼，以及

Eleusis地种的大麦。灌献之酒(名曰 Thua)异常神圣,虽祭司亦不得尝。第四日"游行",将迭弥帖(即雪勒斯)的"圣筐"(kalathion)载于一特制的车上巡行,道旁观者皆呼"迭弥帖万岁!"(chaire Demeter!)。车后随以妇女,亦各携篮子,中置芝麻,绒毛线,盐,石榴,蛇,长青树枝,饼,芦等物。第五日为"火炬节",是夜人民皆执火炬游行。竞争谁奉献于女神的火炬最大。第六日为"雅克休斯"日,雅克休斯为攸彼得与雪勒斯之子,尝随其母遍寻其妹颇罗色宾那,因为她被地府之王(Pluto)劫去了。游行日载出了他的造像,手执火炬,像及拥之行者,头上皆挽着"雁来红"树枝为冠。此日遍处歌声,及击铜器作响,游行时信士舞蹈。出耶路西斯(Eleusis)之郊,至邻地某一无花果树下而止,中途过某一桥(Cephisus,河上)必稍止,而凡过路者此时可遭其嘲戏而必不以为侮。行程入乎 Eleusis,由一"神秘道"(mystike eisodos)入。第七日则为"运动会",竞技,胜利者得奖,奖品为大麦。第八日名为"耶毗道罗斯节",接受新会员,重行仪式收入道者。——以纪念耶斯悫那毗乌斯(A. Esculapius),自耶毗道罗斯回雅典时,常举行仪式介入"小秘密道"。第九日为最后一日,称为"陶瓶日"(Plemochoai),是作祭祀,用两个陶器制成的大瓶,盛满了酒,置之一东向,一西向,祭司念完了祷祝之词,便将其掷下地,打破了,酒便流出,这是作为灌献了。这么结束了九日来的辛劳。

这便是所谓耶路沁尼亚的"神秘道",是希腊一切节庆中最神圣的一个。一切神秘法术在民间流传的,皆由此而起。这后来传到罗马,直到公元后四世纪,方为帖阿多修斯大帝(Theodosius Magnus,335—395)所废。大致自其最初设立起,每四年举行一次,前后行了一千八百年。

对这么一个历史事实,时代相隔如此其久,东西方距离如此遥

远，我们实在不好赞一辞。其间详细情形，已不得而知了。这上述的记载，出自可靠的史实，只钩出了一大致底轮廓，或者去真不远。即就此一简括记载观之，这不好说是怎样不健康底举动。它充分代表了古代这一优秀民族的风俗人情，行之者不限于雅典而是全希腊，还传入了罗马，何况传世近两千年。但宇宙间的事，贵乎随时进步，续续增新，无论什么健全组织，日久必然不能无敝，如佛法，初起多么雄直，然其正法住世，亦不过五百年，像法住世，不过一千年，末流去原始形态已远了。这一秘密道之久而不能无弊害，亦属情理中事。何况宇宙间的事，一涉及神秘或秘密，便不能是至大至公。不是至大至公，可能无害，但亦可有害，其性质不定。若本身为一秘密道而又如此广被，则其秘密必不能长守，亦必不能无害，倘若原有所益，亦必不能无所损。少数个人可以保持某一崇高底理想，多数人则不能，多数人只可顺从一时代的风气或合为一潮流，必不能冀其保持任何崇高底理想而不渝变。因为，人性自古至今还未全般转化，天生不尽为君子而不免有若干小人。那么这么一大组织中必有藏垢纳污之处，因其秘密，或为公开的秘密，必附有臆揣谣传，或真或伪。其中的人物，倘若尽为纯洁，由此秘密之故，亦必不能皎然皭然，何况未必尽皆如此。倘若精神权能实有可操，则有如武器，而操之者必不免于误用或妄用，亦情理中事。大致古今中外的宗教组织尽皆如此。“白法”，“黑法”，原同是一“法”，用之不正当则为“黑”，往往最初分辨在几微之间，而结果的分殊则异常浩大。这文字所说，如赫那克莱妥斯，在当时已对此“秘密道”大加攻击了。必然是已酿成了若干流弊，必待新有改革和智识上的启明。

其次，文中说及阿启毗亚迭斯(Alcibiades)，这是苏格拉底的一位学生，后来为一大将，亦为一良好底政治家。然被谋杀而死，

死于公元前404年，年四十六。其人富于天才，能冒险，且深有哲学智慧，古代有几位著名作者在其死后替他辩白了其时代人士对他的误解，以为希腊杀害了他便失去了一可使希腊强盛的伟人。如此处所云，必然对此“神秘道”亦表示不满。

就史事观之，似乎在古代不无流弊的，不单是这，而是狄阿尼西亚(Dionysia)，纪念“酒神”(Bacchus)的节庆。这原是由埃及传入希腊的，有人认此 Bacchus 神，即古埃及的 Isis，或“月神”。其纪念仪式亦不甚异。这种仪式在希腊各地又颇不同，大致皆在秋间举行，在葡萄收获以后。在城市举行的(称为 astica 或 ta kat', asty，义为“在城中”)与在乡间举行的(称为 lenaia，“酒榨”或 ta kat' agroys，“在乡下”)，有大、小之别。无疑，“小节庆”是“大节庆”的准备。而每年在雅典举行的，尤为盛大。

起初，这节庆仪式是颇简单，其原则是欢乐，而其末流入狂欢。人民皆出而游行，携了一罐酒，上加以一枝葡萄藤为装饰。其次牵一羊，其次随之以一筐无花果，最后为 phalloi，表生殖的征象。人民各个奇装异服，求合乎“酒神”在神话上的传说，或披鹿皮，或着细纻，或戴法冠，或以长春藤、无花果枝叶、萄葡藤缠于杖头或编成圆环戴在头上。此外亦装扮成神话中种种怪物，作种种醉态，戏态。乐器随之，在乡村山野间浪走，作种种奇怪舞蹈，高声大叫“Evoe Bacche! Io! Io! Evoe! Bacche! Io! Bacche! Evohe!”亦有较庄严底队伍，则其后一群人捧持祭器，有一则贮了水。此后随着一班贵族童女，携着金制小筐，中贮种种果实，有时筐中盛着小蛇，往往蜿蜒欲出而使人惊骇。此后则随以一队男子，以花叶饰头遮面，持着长竿，上缚生殖象征，歌唱前进。此后又随以一队作女装的人物，着长白条纹长裙，而头戴花冠，手套亦为花制。此后多为乐队，一队人持着“酒神”的乐器(liknon)，此为全会中最重要之一

部分，无此则不成其为庆典，因“酒神”亦有 Liknites（“乐神”）之称。

此一欢乐节在希腊各地的名称不同，也有三年举行一次的，也有五年举行一次的。后从图斯干尼传入罗马，称为 Baccha nalia，流弊丛生。盛时会有男女七千人参加，当然使罗马城热闹一时。或许秩序被扰乱过甚了，终于为元老院所废；然废了久后又复兴，变到较为庄严典重了。

客观，然就历史眼光看，这是自古至今未有定论的一问题。古七贤之一的比达可斯（Pittacus，652—570B. C.）立法，凡酒醉而犯法的人，惩罚加倍。禁酒从来被视为良法，但从有史以来，没有任何处能彻底实行。出产葡萄以酿酒，关系农民的生活，而饮酒又成了生活上的需要，所以从来无法禁绝。热带人犹易将其蠲除，温带的人或寒带必藉此保健。秋收劳苦后民众藉此作一日之乐，在原则上无可非难，对于社会生活，不必须有坏影响。若在生活紧张、礼法森严的社会，民众必然乐此，每年有一趟弛缓之时，反而保持了社会的精神健康，无形之中大有益处。但这可疵议的是荒于酒与色，群众扰乱社会秩序，必酿成祸乱。一大群众的黑暗根性因此迸发，未足以为趋向光明的导扬。求其欢乐而不荒忘，不是容易的事。

酗酒者往往荒于色，皆足以丧生陨命。社会上的一部分祸乱，多由此起。这在罗马以禁止为明智，在历史上也不免于后世的非难，因为必有荒淫无度之事发生，败坏了风俗习惯。但其敬拜生殖象征，似乎不是弱点。自宇宙之创化立场观之，据我国哲学，整个世界是一阴阳之合，不但人类之男女，动物之牝牡，甚至植物，也是雄蕊雌蕊之合，结果而存其种性，甚而至于矿物，也有阴电子阳电子之分。同性相拒虽未必然，而异性相吸亦为通则。必神而明之，

取此一而为二的宇宙原则为敬拜对象，由是而敬拜宇宙的创生者，则亦与吾国大易的玄学真理初无二致，所敬拜者不是此表象而是同此一“真理”。说者或以为有鄙俗与文雅之分，则不关系于原则而成为形式问题了。它在各民族的习尚不同。印度各地崇拜湿婆神的信徒不少，几千年中，其间文人学者何限，拜的是“天根”，传说是湿婆神的生殖器，其于民情风俗，可谓绝无不良影响。我辈近代自诩为启明，科学发达了，对此原则的物质方面当然比古人懂的多一点，但于这原则的“为何”没有解释，没有解释只好视为当然，牒出了现象而未能说明其原因，终于仍其为神秘，只是我们不以此原则为敬拜对象罢了。

精神方面的事往往只能由个人体会，它难于成为共通底真理而为大众所许。或能下正当批判的，从来只有极少数的人。但揣想历史上最初创立此种敬拜及其仪法的人，似乎不是无其明智，反之，却可能寓有深奥底道理，以此而裨益人群。浅易观之，这似可使族类滋大，繁衍；但另一方面，是否救治了社会的疾病，有益于群众的或个人的精神健康，即间接为善生之一法，还大有可研究的余地。我们很难信它是人类野蛮风俗的遗留，因为不但希腊，即其发源的埃及，很古就已甚文明了。但古代社会情况的历史记录，不完全，材料是在某方面嫌多，于我们合用的仍是太少。精神方面，至今所公开的学问仍甚有限，晚近的心理学及精神分析学等犹待发展，对这，只好姑且存而不论了。

虽然，既皆是欲情的事，无论酒与色，而又公开，且加以敬拜，这颇难于通过我们的理智，则不得不视之为神秘道了。我们不能不承认享乐的追求，是一巨大力量；或者利用了这力量，成就了什么精神上的结果，如所谓“解脱”，以及其他，然非道外之人所知，这便是所谓狄阿尼西亚的神秘主义了。古希腊亦曾产生过一绝大底

"虚无论",比佛法之言空,尤为激烈,这似乎尼采在其《悲剧的产生》一书中也提起过。那是不是这神秘主义的副产品呢?享乐主义之与虚无主义,在逻辑上有其对反之相形,虽不必互为因果,在心理上有其密切关系。论宇宙之本实,据印度哲学,亦为"真"为"智"为"乐",只是从人之门径不同。大致可说那从入之途是超凡的,而这从入之途是人间的,甚至是欲情的;是否达到同一目标,仍属疑问,但其动机皆是解除人生之悲苦。我们却又不可视此一神秘道为全无理智。很明显的,"酒神"便有两个表相,一为美少年,表饮酒之欢乐,一为丑老年,表饮酒之能使人身体衰老,精神虚弱。然则又有教示存于其间,是儆醒人不当纵酒或沉醉。

平心论之,欲情亦不是罪恶。此理至明,无欲情决不成其为人类,而放纵情欲适足以戕生,这亦是常识。或者卸除其享乐与神秘的外装,这一狄阿尼西亚道原本是很明智的或理性的,亦说不定。由于传世久远,初旨浸失,附加了若干黑暗成份,这类例子,在中外教派的历史上,亦属常见的。

文中所举与此对立者,是阿颇罗道,亦复成其为神秘主义。神话的传说初未一致,阿颇罗有四人(一为 Vulcan 之子,乃雅典人之护神。一为 Corybas 之子,生于 Crete,尝与 Jupiter 争其地之统治权。一为 Jupiter 与 Latona 之子,由 Hyperboreans 北国而往 Delphi。一生于 Arcadia,称曰 Nomion,因其为民众立法。第三者最著)。其最古者即埃及之阿鲁斯神或太阳神。可见此道亦由埃及传入。流传在希腊,谓其为美术、医药、音乐、诗歌、辩才之神。在多地的造像,为壮大之少年,长发无须,罗马人喜效其姿态,蓄长发至十七、八岁时始剪去。造像或手持弓,或持竖琴。在 Rhodes 曾立有巨像,为古代七奇工之一。普通造像头上总环有光晕,在多处庙堂中有其"神示",甚为古代人所敬拜。传说其亦能播散瘟疫,则

头上环绕的是云而不是阳光。因为造像之圆光,有诗歌中又颂其有如太阳,因此俗人亦误以为即是“太阳神”。在埃及曾是,在希腊不是。

纪念阿颇罗的节日不是怎样盛大,如AEgialea举行的,纪念阿颇罗与狄安那(Diana)之被劝回于该岛,传说阿颇罗与狄安那曾访该岛,被该地人士所逐而往Crete岛,随后该岛人民一皆传染情绪恶劣的毛病。后有本土先知劝本土遣派青年七男七女往克列特岛劝其返回,于是在岛上建一“劝导女神”(Peitho)之庙。纪念时不过男女游行。此外在罗马纪念的,不过是每年举行的运动会(Apollinaresludi),传说古有预言诗,罗马人若立运动会纪念阿颇罗,且醵资祀奉此神,则不难击败威胁罗马之敌人。相传第一次纪念时,忽传敌军迫近,于是人民争出城击敌,倏见云中矢如雨下,丛射敌军,遂获大胜,由此每年举行此运动会,至罗马建国后545年,此日乃定于每年七月。

这么看来,阿颇罗之敬拜,全无神秘。神话是优美的,说他是诗歌之神,常在帕纳索斯(Parnassus)山顶上,与九位文艺女神(muses)出现。——但我们稍深思文艺之创作,在其极诣,亦凭灵感,在作者亦不自知其所以然而然,只合说是自上而降,如一长篇中或者所谓神来之笔,或寥寥数语,便光气四射,千古不磨。这不能说是一偶然,而实可假定是上一界的光明下降。至今写艺术论的不少,美的探求不算不深,但对这现象,依然不能解释,只好说为灵感,那么,灵感出乎或依乎神明,依然是神秘境域了。但这期间人们不使用什么秘密法术,是一光明之道,可谓太阳的秘密,不是黑夜的秘密。而且,倘若后世的学术进步,可以希望其增上启明,不成其为神秘了。

诚然，如兰纳德先生所云，徒然是简言不是神秘主义；简言与短诗，很常时是也许通常是智识之一凝聚了的或有所含孕的一番努力。但赫那克莱妥斯的作风，如兰纳德先生自己所叙述的，不但是简言式和短诗似的，而是幽奥的。而且，此一幽奥性格，不止是一位智识思想家的自愿的隐晦，似充作他的思想之一过度底凝聚，或提示性的一太紧密包裹了重担。这是隐语似的，是在神秘者的作风为然；是隐语似的，是在他们的思想方式下；他们的方式，是要用真本“谜的语言”以表白此生存之谜。比方说，那“永远活着的火”是什么呢，他在其中见到是世界的原始不灭底本质，认其相续与宙斯(Zeus)与永恒性为一的？或比方说，所谓“那驶动万物的雷电杵”，我们又应如何理解呢？解释此“火”仅为光与热的一物质力量，或简单是“存在”的一喻相，即永恒底“变是”，这，在我感到似乎是失却赫那克莱妥斯的话语的性格了。它包括这两种理念，以及与它们联系的一切。但于此我们立刻回到《韦陀》的语言和思想之转了；使我们记起《韦陀》中的“火”，被赞颂为诸世界的建造者，在人和物中的秘密底“永生者”，诸神的周匝之表，阿祇尼(Agni)周圆“转变”为其他诸永生者，他自体变化而包含一切神；也使我们记起《韦陀》的雷电杵，那电“火”之属于“太阳”即真底“光明者”，“眼目”，为神圣底开路者密怛罗(Mitra)与涡鲁拏(Varuna)的神奇底武器。这是同一幽奥底语言形式，甚至是同一简单而丰富底思想方法；虽其概念非为同一，然有一清晰底合谊。

**疏释：**

这里，是希腊的神秘道又牵及印度的神秘道了。说《韦陀》，只指《四韦陀》中的《黎俱韦陀》，皆是对天神的颂赞，体制无韵而有节

律，亦等于中国的诗，可诵可唱，而罕播之于弦管。意义可浅释亦可深释，诉之于凡人亦诉之于最高底圣人或神人。印度一般的信仰，以为皆不是人作的而是神授的，Rishi 这名词，佛典中译为“仙人”，在古代指“诗人亦见士”，是见道知真的人。《韦陀》的作者，便是这流人物，所表的是见者的智慧，所用的是见者的语言。因其见到宇宙人生之奥秘，所表之者是奥秘底语言，这便又自然成其为神秘道了。大抵其崇高底精神知识或玄秘知识，亦不宜为凡俗所共知，除了传授于“入道”之人，即选拔之士，此与希腊古俗无异。见士狄迦答摩斯(Rishi Dirghatamas)说《韦陀》的这些颂赞，存在于“一无上底以太里，不可灭，不可变，一切天神皆坐于其间；而不知道‘那个’的人，将以此颂赞何为呢?”(见《黎俱韦陀》1,164,39)他又说语文出自四境界，第四界乃属于人间，即寻常语文，而其上三界皆隐秘了。然至今所推许此等《黎俱》或诗颂，分其内中和外表两种意义，外义虽凡此诗颂皆著，即可读，可解，然必在见道知真的人，乃可窥知其内中另一深义，依寻常人这么读去解去，终于是见之而不见，闻之而不闻，诵之而不知，解之而不解，此即其所以为神秘了。简言之，同一文字的意义，有显有密。

后世于《韦陀》的解释，已分数派，属显了义的：有文法学的解释，有文字学的解释，有文辞学和哲学的解释，有仪法或礼仪上的解释，有考史的或神话学上的解释，而西洋十九世纪后对此作社会学上的研究，又另自成一派，因其从而出发的立场不同，观察的眼光亦异，所达到的结论与传统的迥别。然精神学术中的解释，则属于秘密义了。——室利阿罗频多，于《黎俱韦陀》有英语译本，自成一家之学，主旨在抉发其秘密义。

此段举出了《韦陀》神坛上三个神名，一，阿祗尼(Agni)即“火神”。——因为这是《黎俱韦陀》第一章第一字，且略作文字学上之

分析：

“阿祇尼”一字之“阿”，可谓原始字根，Vā，义为“是”，即“是此是彼”之“是”。其次一字母为 g，义为“力”。由是成一拼音为 ag，成次等字根，义为“力中之是”或“存在于力量中”，换言之，即“强盛地生活着”，或“优越地生活着”。“尼”(ni)，即名称之附加，在音翻时，g 与 n 合而表之为“祇尼”，实则“祇”字无韵而有声，略如古之反切。然则“阿祇尼”此字或此名称之本义，为“有力”，“雄强”，“光明”，“优越”。

以此次等根 Vāg 而成者，梵文中还有 agra，义为“在前”，“居首”，有“仙人”名 Agasti，乃传古亚利安文化南下印度中岭山脉之第一仙人。以希腊文化较，agathos 义为“善”，原义为“雄强”，“高尚”，“勇武”。动词作 agô，义为“我领导”，亦由此出。人名亦有 Agis，Agamemnon 等称。拉丁则有 ago，age，aglaos，义为“光明”。而此 ag 在梵文中亦可与 aj 一次等字根互换。似与“爱”与“拥抱”之义相关。但古梵文多用 ang，如 angati，义亦为“火”，angara 义为“炽炭”，而 angira（安吉罗）即 agni（阿祇尼）。

古代拜神必燃火，不论所燔者何物，无火决不能成其祭祀。火焚于地而上达于天，则此火神是天、地两间之一中介者。因此有“祭司”之称。无星无月之暗夜，燃火则明，故又谓为“见士”。古人钻木取火，由上、下两片木用力敲击，然则亦称为“力之子”。火明则无暗，故亦称“无睡使者”；其他种种名称，意象皆极丰富：如“家中永为清醒之火焰”，“我辈住宅之主人”，“可爱之宾客”，“造物中之主”，“发辩发光之见士”，“不可战胜之勇士”，“人类导师”，“生死中之永生者”，“天神在人中所立之工作者”，“神圣视见”，“真理之发光之太阳”……种种名义，不一而足。

倘若意义仅是如此呢，则可说是灵感的诗颂之辞，可在文学上

品其价值而已。然真成其为精神哲学，于此即可见颇有不止于此者。如上所云，求字之本义，它表示优越底力量，那么在任何作为，运动，情况，以及人的感觉中皆然。为力，为优美，为光华，居力量或权力或能力或权能之首。必求其所自来，而宇宙有其“主”者，此必出自浩大而秘密之“主”。此阿祇尼则乃“神明”之火。推之，凡存在之力量，作为的能力，形式之美，知识之光明，荣耀等，皆此阿祇尼的显示，此则出乎通常“火神”一名的概念以外了。然则可概称为知识之力，或更就本原说，为“神圣知觉力”，凡热情之力，意志之力，皆概括于其内。此一“神圣知觉力”之于物质界，乃形成或毁灭一切事物，它攻入，笼括，改造，重创，那么，又是物质及其形式下的潜在者。——作如是观，已颇涉入精神哲学境界了。

此一知觉着的力量，不容黑暗，为见者，又为见者之意志，则可说其所知觉所见者必为“真理”，因为通常是黑暗与光明相对，即“真理”与“虚伪”相对。无论世界如何黑暗，此一神圣意志与知识之光明必然存在，一旦显明，必然见到“真理”。

如《黎俱》所云，阿祇尼是一祭祀的领导者，他以牺牲的馨香达于上界，供奉天神。推广此义，凡物之成也，毁也，始也，卒也，皆可谓“牺牲”。人类若志愿觉醒，以其一切活动奉献于一更真实更高尚之存在，或者说，要出离生死以达永生，那么，必当引燃此一“力量”与“意志”之火焰。然这“意志”亦包括人的“情命意志”，此譬如烟焰，将情欲等焚去或牺牲掉，则无上之精神意志出现，白热之焰，上升于光明之天国即其故家。其毁灭亦即是纯洁化，将人生一切虚伪焚却了，然后人类乃得生活于纯粹真理中。它是古往今来的人类之共通理想，希腊古代如毕达哥拉斯(Pythagoras)派人物，多么注重纯洁化或清净化，是略窥西洋哲学者皆知的。

若详述阿祇尼在《韦陀》或印度古代文化史上的地位，非此文

字所能罄尽，亦非此文本旨。要之，若谓其为一个人性之“神”，毋宁谓之为一宇宙原则，为一雄强底宇宙力量或世界权能。因其本是伟大，亦无特殊自求之目的，故不在群神中称尊；有如天界的一祭司，而祭司不是所崇拜的对象。总归这是一精神真实，其有助益于人类之工作无尽。

于此不好广推。如拜火教不但在古代即在现代，仍流行于亚洲中部，在帕米尔高原之西。印度教中仍有拜火一派，散见各地。山崖石窟中，往往可见到有穿赭色衣的修士，坐在五聚火焰中，在各聚上添薪，或在静观默想。似乐于热带的酷暑，无异雪山之祁寒，非其道中人，自不知其主旨何在了。这里得略回顾我国古代的事。

比较以观，中国从来没有神话学，也未曾有过神之董狐。但不是因此便没有精神哲学，反之，却有超上底玄学。也许这民族开化太早，这类神话在上古曾有，然已经遗忘。西、南夷中亦仍有开辟的神话，但少为我们所知。三个圣人奠定了中国的精神思想，可说是领导了这民族以臻于精神思想的启明，至今我们仍在其教义范围内未尝出离，因其所表者是浩大底宇宙真理。这便是文王，周公，孔子，东方三圣。虽然如此，上古的传统仍有留传，惜乎我们所得的仍是一鳞半爪。五行之说当然早于邹衍，或者是上古民族信仰的遗留。周家即有火德之称，可以为证。五行汉代人释为“五常之行气”，是优美的解释，因为这已离乎初期希腊哲学那样的信仰，以为或火或水是宇宙万物之本始因。“气”无法解释，只可说是一精神运动，仍统摄于阴阳二元之一元。在一圜周上划定四方又配之以八卦，加以中央更配之以五行，重之为六十四卦即六十四个表象，附之以天干地支，再加之以算数，宇宙万象的基本原则，几乎欲笼括无遗，——倘若这在理论上不可能，至少原来的主旨如

是。——整个精神哲学系统化了。在学术史上大抵系统化后起，是从漫无统绪而又丰多的材料中提挈而纲领之，是几乎纯理智的产物。但这系统化之者又非纯思想，纯思想可产生哲学，以及科学，如柏拉图以后的哲学及近代科学皆是。道理非全出于思考，亦依凭证验和体会，依然出自灵感和直觉。总归中国是具备了这一玄学大纲，至今还没有走上纯思想之路（近代学自西洋者除外），此较印度的韦陀时代的神道，又迥乎不同了，那是林林总总，是此亦是彼（Henotheism），使人极难寻出一头绪来。

系统化的玄学，代替了上古的神话，理智已参入其间，便见不出神秘道了。《礼记》中的月令，当然不是周公所作，亦非吕不韦所作，大抵是吕不韦门客集合古代流传至当时的信仰编成。其中"火神"成了孟夏即四月之神。"孟夏之月，日在毕、昏、翼中、旦、婺女中。其日丙丁。其帝炎帝，其神祝融。其虫羽，其音徵，律中中吕，其数七，其味苦，其臭焦……"——郑玄注："此赤精之君，火官之臣，自古以来，著德立功者也。炎帝，大庭氏也，祝融，颛顼氏之子，曰黎，为火官。"而高诱于《吕氏春秋》此文注云："炎帝，少典之子，姓姜氏，以火德王天下，是为炎帝，号曰神农，死托祀于南方，为火德之帝。祝融，颛顼氏后，老童之子吴回也。为高辛氏火正，死为火官之神。"——于"其数七"郑注云："火生数二，成数七。但言七者，亦举其成数。"——仅观此段，可知历史参进了神话之域，与希腊和印度的多么不同了。

虽然，这亦不失其为神秘或玄。孟夏有帝为炎帝，有神为祝融，则是管领天时之君与臣。《左传·昭公二十九年》："火正曰祝融"。贾逵云："夏，阳气明朗。祝，甚也；融，明也。亦以夏气为之名耳。"郑语云："黎为高辛氏火正，以焞耀敦大，光照四海，故命之曰祝融"。若徇许书之说谓"祝，祭主赞词者"，意义为祝其融明，则

此火神亦有祭司之义，与印度之神话同。这解释似乎牵强附会，但古代以之为臣；或敬祖先，或祀上帝，未尝以此火神为祭祀的对象，亦有可说的。祀火禳灾，是已见于春秋时的事。至若火官则掌祭火星，行火政，在大祭祀时，司火爟庭燎之事。此之谓“火正”。

《春秋·昭公十七年》“秋，郯子来朝”，左氏传记其言“炎帝氏以火纪，故为火师而火名”，揆之以古史，似乎可信。所以孔子从而学之。但那是古史，不是神话。时至中古，这炎帝乃成了孟夏之“帝”。其他律吕之谈，皆算配置了。配置是或配以数，或配以方。——配数即五行之列于所谓“河图”了。以一，二，三，四，五，配水，火，木，金，土，此之谓“五行生数”，中加一天地之中数五，所谓“天一生水，地六成之”，“天二生火，地七成之”，谓六，七，八，九，十为“五材成数”。——这可谓玄学算术，其术和近代算术一样，没有奇巧，但附丽以玄学意义，是外加。那么，“其数七”可以不论。而配以方位，则“水，火，木，金，土”，居北，南，东，西，中。南方当然近热带，象之以火之热，亦非无理可寻。在易之古学，则北坎，南离，“离为火，为日，为电”（见《周易说卦》）。据邵子之先天易学，则离东，坎西，谓之为伏羲八卦方位，亦自言之成理。“离为日”，而日出于东，则亦非全然无据。

八卦中之离，象火。火总有其焰中之黑处，即尚未燃烧之气体，表之以一阴爻。上下皆阳爻，表光明。这距神话境界已不知多么遥远了。它不是“火神”，而只是宇宙间一原则，“见乃谓之相”，是一现相。六十四卦中之离（《易》上卷之终）则谓“离，利贞，亨。畜牝牛吉”。彖曰：“离，丽也。日、月丽乎天，百谷草木丽乎土。重明以丽乎正，乃化成天下。柔丽乎中正故亨。是以畜牝牛吉也。”象曰：“明两作，离。大人以继明照于四方。”

这是就刚柔为说。火须是刚猛之物，两阳爻一阴爻皆得其位，

正表其刚猛之力。这里就音训为“丽”，义为“附着”，但亦有“美丽”之义。古代不言“美”而言“文”。“物相杂，故曰文”。于《易》是“通其变遂成天下之文”。或“观乎人文以化成天下”，凡我们现代之所谓文化，其义今古不异。以今言出之，凡美丽底事物，皆曰文。文采之新著曰文章，取象皆是美丽，光辉，所谓“文章昭晰以象离”，是取此一火德。而“离”又有“分别”一义，训绝也，别也，如言“分崩离析”，则属散坏之工事。此与火之能坏灭一事义相通。

但这里又将其抽象化了。显然，所谓“明”，不能专指火燃之光明，亦当指人之“明智”即知觉之明。明而又明，即重卦之象，为“丽”(通俪)，即“两作”，即“继明”。内卦与外卦皆“离”，即可说“内明”与“外明”兼备。大人之明如是，而且“照于四方”，则不单是属个人之造诣，亦是向人类之普及了。——于此，可见凡印度神话中之高尚义，如“形式之美”，……以至“神圣知觉力”等，皆收摄无余，且广大又有过之者。

但这文字里，说一“畜牝牛吉”，象传中又说“是以畜牝牛吉也”，这“是以”没有表出文字意义上的因果，使我们想不通。但印度神话中亦有阿祇尼从母牛生出之说，谓其为世间最伟大之出生。母牛即“牝牛”，加以养育者，称为“富足之母”(多数)。得其养育，乃顿然生长，其肢体壮大，光明，充满诸界。若求在物质上的这象征的根据，用牛奶的产品、酥油，倾入火中，火燃烧则光明盛大，亦是祭祀中的常法，至今可见。梵文“母牛”(go)，其象征义又为光明。“马”则象征精神力量。“仙人”祷求“马形而母牛在前之赠赐”，不是求赐一群马而有几头母牛在前行之礼物，他是求有为光明所领导之精神权能。这属《韦陀》的密义。

《易》之“牝牛”，解释则颇不同。或者亦有类似的超上意义，但传统无说。反之，牛表柔顺，属坤，“为子、母牛”；征于人事，则履乎

中正，以柔济刚，同于以晦养明，义通乎“蒙以养正”，而不是以明养明。离为阴卦，一阴二阳，阳之盛大，赖居中之阴加以养育。以物理观之，火光，热力皆属阳，外发，有赖乎其生之之资或薪或炭属地属阴者加以养育，则燃烧愈为盛大。——这道理也说得通，可解释此“是以”，这与《韦陀》中“光明”之象征义成了对反。然倘以后天、先天之说，释此牛、马之同表“光明”，亦可说得通，但《韦陀》无所谓“两重天地，四个阴阳”诸说。这问题只合存而不论了。

以人文进化观之，道家自汉、唐的丹鼎一派，求服食以长生完全失败以后，乃转而入乎炼气一途，则以人身譬若鼎炉，而“火”乃身体中之“阳气”了。近世社会上流行的《乐育堂语录》，题曰《仙佛正宗》，似乎其作者读书不少。谓其人为黄裳，字元吉，则难断定是谁，大抵是明代人，或者有后人假名，亦难于考证。明代有黄裳，字元吉者，不像是道士，而随英宗北狩，死于土木之难。我们看坊间这本书，知道道家如何修炼，实亦与印度的赫他派瑜伽，不甚相远，只是方案或其玄学间架有些不同。总归以实物之丹与鼎，转为身中之丹与鼎，明确不诬，可谓是一由外转内的思想运动。同理以推，《韦陀》之由外转内，亦属可能。几乎一切皆可以玄秘之义解释。

在《韦陀》的说法，阿祇尼是“生命之主”被天神潜置于土地所生之物中，凡人类，动物，植物中咸在，又置于“水”中。“水”从天上下注，充满富藏，甘美，清澈，为牛乳，酥，蜜。——考我国春秋时已有“火为水妃”之说，而庄子中亦言“水中有火，乃焚大槐”。五行中水、火相克，亦相生相成。在事义上此“水”为雨，而“火”则为电。大雷雨中焚去一槐树是惯见底事。若谓其于动、植物中咸在，则可谓“生命”之火，而推源究极，仍是一知觉性。

文中又言及密怛罗(Mitra)与涡鲁拏(Varuna)。这两个天神

总是连称的。皆表太阳神(Aditya),后世的神话谓阿提梯亚有其十二,各表年之一月,但古代仅有其七,以涡鲁挐为首而此神即穹苍之神。——据室利阿罗频多密义解释,则"太阳"(修利耶,Surya)为无上"真理"之主。此"真理"包括一切真理,如存在之真理,知识之真理,作用与功能与运动之真理等。若此一修利耶当安立于吾人之生死自性中,则亦有其先决条件:必有一浩大之纯洁性与清明之宽广性,消除一切罪恶及虚伪,——此即涡鲁挐;必有一同情与仁爱之光明力,领导吾人之思想,行为,冲动等而化之为和谐者,此即密怛罗。观此,可知对象化之外神,亦转为主体化之内性。亦是一由外转内的思想运动。此"太阳神"之光明力(余尚有其二),乃使吾人超凡入圣,超圣入神之权能。

此段尚说起宙斯(Zeus),此即希腊之创造主,人类之父,在拉丁名攸彼得,兹不赘论。所谓"简言",在十七、八世纪时曾风行一时,在法国有伏尔太(Voltaire),在德则有尼采,皆其著者。思想家作格言似的简要语,或为灵感的语言。可能长篇大制亦为"简言",则是若干条的总集。我国文字中最佳的一例是周子的《通书》。此外则是"格言"了。

玄秘语言常时有这种弊病,它易于变为幽隐,没有意义,或甚至使人误会,这在不知其秘密的人为然,对后世便成了一个谜。兰纳德先生说:赫那克莱妥斯云"天神皆有生死,人则永生",了解他这话的意思是不可能了。——但是,倘若我们于更古底神秘者的思想不将这思想家除外,了解果然是极不可能么?古《韦陀》仙人亦请召"黎明之神",呼曰:"哦!女神和人!"《韦陀》中的天神,皆常时被称为"人",同样底文词,传统用于指人亦指永生者。永生的原则在人中内在,天神下降于生死中之工事,几乎是神秘派的基本理

念。同样的，赫那克莱妥斯似乎认识了永恒者与暂时者不可分解而为一体，那永生者，却似乎只存在于这争冲与变易中，即一继续着的死亡中。天神自体显示为继续变易和消灭之物；而人在原则上是一永恒底存在者。赫那克莱妥斯不是真以枯干底对反为说；他的方法是举似矛盾，又在相反对的语句下依约将其调和。这么，当他说“弓”(biôs)的名词便是“生命”(bîos)，而其工事为“死”，显然他不是意在徒作无谓的文字游戏；他是说那战争原则，战争为一切之父，一切之王，这使宇宙底存在现似为一“生”之进程，而实是一“死”之进程。《奥义书》亦摄得同此一真理，皆宣称生命为“死”之国王的疆土，描述其为永生之对反，甚至说此凡世间一切生命和存在，起初皆是“死亡”为充作他的食物而创造的。

**疏释：**

这里，值得探讨赫那克莱妥斯的“简语”了。就其形式说，当然，文字简单，一句或二三句而已。既不作解释，也少有证明。它所凭的是直觉和灵感，好像“神示”(Oracle)，性质是综合底，不是分析的，不作长篇大论，作者已为如此数语已足，然不失其为一橛一橛的思想，或可说一聚一聚的思想。有如在因明三支，只有宗，然没有因、喻。在逻辑中只有结论，不说大、小前提。他自己也说神示“这既是不明说亦不隐藏其意义，乃表征之”，那么这文字，如同迭尔菲的“神示”可知了。就今其“简语”之存者，诸家所论，不出一百二十三十条，其间亦颇有重文，或亦原作之复出。然各个的解释不同，有如“见仁见智”，如此书所讨论的，亦只少数一部分而已。于今西洋学者，已不自许能全般明通古代希腊思想，因为此题本自难明。加以后代的学术思想大变，而于古代思想，纵说出的是纯全

真理，亦有爱好，着重，阐扬与否之分，所以无论何人所作的研讨，那总不免是局部的了。

这段首先提出的是“天神有生死而人是永生”这一简语。——据室利阿罗频多所举《韦陀》之喻，则此一信仰起源甚古，是说人有永生的原则内在，而天神下降于生死中，有其生死。佛乘保持了同此一信仰，但理想是成佛或得涅槃。天神，通常在佛经中译为“诸天”，是多数。诸天若要成佛，便得入此轮回，其投生世间以前，有“额上花萎，腋下汗出，眼目瞬动……”等等六个现象。在其本界或国土，他是无由得解脱的，而无论他的快乐多么永久，寿算多么悠长，他总有一天得降生，再加修持而成佛。后世瑜伽学中亦同此说，要与“至真”或上帝合一，必须在此世界或人间；因为唯独人有此圣神性灵可与至上神灵合契，而诸天则未有。与至上者合契或同体为一，即是得到永生了。这是本之《韦檀多》学信仰，远追仍至于《韦陀》。所以在东方人看来是常语，因为惯熟此说，不以为奇，而纯用思智的西方学者，便以为绝不可解了。这是任人怎样去思维是思维不出结果的。因为合理的思维于此必求实证，这一主题，何由证明？有何统计？从何归纳？

孔子曰：“未知生，焉知死！”——这答复不是教人不要知死，只管知生便够。这暗许生、死是一体。大易哲学是“通乎昼夜之道而知”。因其“原始反终，故知死生之说”。后儒释此为明此“本体”。“本体”既明，则一切皆通。大《易》于昼、夜，幽、明，刚、柔，生，死等，皆统之以阴阳，阴阳则归于“太极”，所谓“易有太极，是生两仪”。后儒释“太极”即此“本体”，“本体”是一，庄子所谓“通于一，万事毕”者，谓此。此之谓“道”。

《庄子》善言生死，尝假托孔子之言：“仲尼曰：死生亦大矣，而不得与之变；虽天地覆坠，亦将不与之遗（《广雅·释诂·二》，遗，

堕也)。审乎无假,而不与物迁(假,至也,谓无去来)。命物之化,而守其宗也。""命物之化"即"参天地之化育","守其宗",宗即本体(《德充符》)。此外言生、死问题之处颇多,如"朝彻而后能见独,见独而后能无古今,无古今而后能入于不死不生"(《大宗师》)。所谓"不死不生",合于佛法之超出生死。是解脱道。这亦由于明本体而致,因为生、死,存、亡原是一体。"孰知生、死,存、亡之一体者,吾与之友矣"。凡此之例,不必枚举。

这里却介入了另一问题,即"本位"。道家的修为,焦点在于一"虚无窟子"里。儒家却不离"人"这本位。人是中天地而立,与天地为三才。他既与天地万物为一体,则无论"诸天"或"鬼神"皆没有超出他这"本体"以外。他既与天地万物同为一体,则可推知以格位(status)论,他高于鬼神。因为他知幽、明之故,知死、生之说,知鬼神之情状。古人未尝说鬼神能与天地万物同体,而说于人则能。持此以勘这希腊哲人的名理:"天神有生死,人则永生",亦可见其理之相通了。

《易》又言人与鬼神合其吉凶。孔子曰:"夫大人者,与天地合其德……与鬼神合其吉凶……"自来释乾之九五为人君之德,实际上不必为人君,简单谓之为一理想人格曰"大人"于义已足。此同时表人类中人可有此造诣,即暗许凡人皆可有此成就即有此潜能。这又与印度瑜伽之说相合。"瑜伽"的字义是"结合",所修为而企慕与之结合者,不是何鬼何神,而是"无上者"或"至真"或"上帝"。——这么反复一思量,则室利阿罗频多所云"永生的原则在人中内在",以释赫那克莱妥斯的"天神有生死,人则永生",亦可明其说之同,与我国大易之理初无不合了。

虽然,有学者可以问:纵使东西方或古或今之说同然,不足以起我之信。因为人文是进化的。鬼神原属虚无,没有科学实证。

无论是希腊的或中国的或印度的成说，倘若其为同，可谓明智之相通，但亦可说为愚蠢之相类。如今时代进步了，这些迷信皆当弃斥。

这答复是简单的：人要明“道”，真悟得了体验了“本体”，见到了性灵，或“复性”或“见性”，然后于凡此诸说可心知其然而不疑。否则，愈解释则愈纠纷，愈不足以起信。若科学之知，因训练学习而得，则玄学之知，亦因修养证悟而成。存其说而内中自求证解，实是明智而不悖于科学精神。

赫那克莱妥斯还有一《简言》，较此言更明显：“在我们内中是同此一物，为生动与死寂，为醒觉与睡寐，为少与老”（第七十八则）。——其言死、生之为一理，也可明白了。此理即一“本体”，分生、死、动、静、睡、醒、老、少等等而言，理总是这一个，路总是这一条（详释见后）。综合言之，无内外，无老少，彻生死，贯古今，通动静，穷方隅，无非此一“本体”。此即《韦檀多》学之“大梵”或称“自我”，《薄伽梵歌》之胜义。

古人语言文字中所举之对待复词，多是以后者为主，如言“利害”，主旨是言“害”，上一字是衬托（参顾亭林《日知录》）。说“生死”主旨仍是说“死”。释氏所谓生、死，也仍是以“死”为重。儒与释为教的主旨不同，所以相非，至宋明儒者则斥释氏为自私，因为侧重个人的解脱，非大中至正之道。若就大乘佛法而论，则亦大愿弥天，所谓“地狱不空，誓不成佛”，亦已超出个人自度的界限了。虽然，生死或死生，是一常理，或者说是一常事，或说是一通常现象。牒述这一通常现相，或说“生死事大”等，实没有说明什么，是指此一常理而已，亦不足以感人心。为大为小，皆可由人说，若强盗土匪等视死如归，亦不算一会事。

赫那克莱妥斯又立一义，在此所提出的，即“战争是世界的律

则，为万物之父，为万物之王”(第六十二则，四十四则)。于此相联的，又有另一则《简言》:“与另外一个争斗的，支持它自体。”(第四十六则)类似者，又说:“分异者，与自体合同。”(第四十五则，依柏拉图“Sophist”242D)“世界的和谐，安立于对反之紧张上，如竖琴，如弓弦。”(第五十六则)——这皆是他的理论一部分或一方面，不是全体。

室利阿罗频多见到此理与《奥义书》中之理相合。《大林间奥义书》(第二《婆罗门书》，一)“太初，斯无一物也。死亡者，饥饿也。唯此遍覆。”(第四，六)“此全世界皆食物与食者而已。”——如此等处，屡见不一见，总归是“为食者又为所食”是正吃着，吃着，自体又被他者吃掉了。然则有如海水中之生物，一条鱼正吞下另一条鱼，而更有另一条将此吞者与被吞者一同吞掉了。——若以“进程”而论，当然是凡物皆进向“死亡”。黄金似的少年，终竟也是归于尘土。人生的寿命高了一点，便是距其“死亡”又近了一点。凡物是新陈代谢，一年中便有春生秋杀，小年大年，如庄子所说，结果皆是终尽。这不必深说了，宇宙间是如此一事实。在人类中起了“永生”的追求。因为取“永生”为一基本，所以死、生现为流转。

这是牒举了人生事实或现象，同样没有说明什么道理。但这位希腊哲人提出了两个原则，即“战争”与“和谐”，而将其化为通则或世界原则。说“斗争”，正与时下的学说有合，如近百年来的“生存竞争”与“阶级斗争”之说皆是。说“和谐”，则希腊的毕达哥拉斯之求“中和”(Krasis，即两对反者相互融合)，求之于音乐，推之于医理，其说卓立。我们姑且检寻我们中国古代哲学，有何类似之说。倘若这是人生之通则，则古代哲人没有忽略的道理。

“战争”或“斗争”之说，在大易中早已存在，坤之上六为阴盛之极，曰“龙战于野，其血玄黄”。王辅嗣注:“阴之为道，卑顺不盈，乃

全其美”——《后汉书》朱穆传作“卑顺不逆，乃至其美”。意义没有多大差异。——“盛而不已，固阳之地，阳所不堪，故战于野”。《正义》释“固为占固”文言于此则曰：“阴疑于阳必战，为其嫌于无阳也（“疑”古本亦作“凝”），故称龙焉。犹未离其类也，故称血焉。夫玄黄者，天地之杂也。天玄而地黄。”

另一处见于说卦：“帝乎出震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。”此文不像孔子之言，其后之解释，却说出了一点意思：“战乎乾，乾，西北之卦也。言阴阳相薄也。”《正义》曰：“乾是西北方之卦，西北是阴地，乾是纯阳而居之，是阴阳相薄之象也。”

这与坤之上六意义一贯。可以推知凡阴凝于阳或阳固于阴，皆起争战。《易》道明变化，变化即阳刚柔之相荡摩，相迫击（薄，迫也），相兼并。然阴阳互相争战，亦彼此相需，相成。筮法老阴老阳变，则亦互易。推之于五行，则皆相克相生。“尅”便是“克”，即相“胜”。相克相胜便暗许是相争相斗了。“相生”即是相成。宇宙不息，万化不停，基本落入一简单公式，曰相战斗，相成全。

由此以推，只稍有名相之不同，这一概希腊思想与《易经》思想，没有什么理实之异。而读《易》坤上六之《文言》者，往往还忽略了一个意思，“夫玄黄者，天地之杂也。天玄而地黄”。另有古本作“天地之杂色也”。添了一色字，则是见理未透，涉下文“天玄而地黄”一语而妄增。“杂”自来训“聚集”，即聚合，但所合者不必一致，或为一色，一品，一类等而已。通《易经》此“杂”字皆属此义，即今言“错杂”（至若“蒙杂而著”，则是“稚”之误字）。所谓“天地之杂”者，义实即今言“世界万物”或“宇宙万有”。玄黄指“色”而言，即象征此两原则，然亦非实指天色必玄而地色必黄。“龙”是一神话动物，象征“气”，“气”又非是“空气”之气，而是言“运动”或“氛围”。

实即言宇宙万有,皆归入此二原则。

《文言》释"其血玄黄",曰"犹未离其类也,故称血焉"。注谓"犹未失其阴类,为阳所灭"。训"离"为"失"。《正义》却解释较当:"言上六虽阴盛似阳,然犹未能离其阳类,故为阳所伤而见成也"("见成",另本或作"见灭",或作"见血",皆可毋庸)。则依本经于"离"训"丽",即今言"附丽"。阴为阳所伤而变为阳,故谓之"见成",因上六为"老阴"。老阴变而为阳,故亦可释为阳所"灭"。"战"当然是流血之事。历史上最著名的事例,是光武中兴的《赤伏符》:"刘秀发兵捕不道,四夷云集龙斗野,四七之际火为主。"由此凡有战争,总是称之曰"龙战"。

综合《易经》这两处而绎其义指,实许世界万有之创化,有其争战一方面;是争是战,便是相胜相伤,相胜相伤即有毁有灭,此即如唐李筌伪造的《阴符经》所云:"阴阳相胜之术,昭昭乎进于象矣"。亦有如《庄子》所云:"凡物之成也,毁也,无始而非卒也"。但我们若掉转此一语说:"凡物之毁也,成也,无卒而非始也"。其理实不异,说相克相生,这里只着重了"相克"一方面,非理体之全。

治易者好言"气数"。"数"且不论,"气"字涵义实觉混茫,似乎无由界说。姑译以近代常语曰"力",或者较易了解。宇宙间多少种力量,何可胜穷!玄学上分之为两汇,稍成其系统,总归是两方面各在扩充,扩充至极,势必相并吞,相毁灭,亦相成就。小至于人事之微,大至于可能毁灭全世界的战争,最后分析竟皆落入这一公式。这是生命的理实,自有人类以来便是如此。

除非我们记住赫那克莱妥斯的文字的这一有孕蓄的和象征底性格,我们势必将他的思想枯瘠化了,给予以过属文字的义意。赫那克莱妥斯称赞"干心灵"为最明智最佳,但是,他说,心灵之化为

潮湿是一种喜乐和慰足。心灵这么倾向于其自然底喜乐，在这一种醉酒的懈弛里，这是应当禁戒的；因为狄阿尼修斯(Dionysus)酒神，哈迭斯(Hades)即“死亡”之“主”，阴界之“主”，是同此一神。兰纳德教授以为这对“干心灵”的赞词，是对理智的乾底光明的称赞，他在此得到一证明，证明赫那克莱妥斯是一理性主义者，而不是一神秘士；可是，够奇怪的，他于这平行又相反的关于“湿心灵”和狄阿尼修斯的表述，又取其复乎不同的事实义，认为对饮酒作道德上的遏斥。必然，不能是如此；赫那克莱妥斯的意思，不能是以“干心灵”为一清醒人的理智，而以“湿心灵”为醉汉的狂荡理智或非理智；他说哈迭斯和狄阿尼修斯为同此一神，也非简单是不可鼓励人饮酒，以为对健康有损害！明显的，像他常是那样，他在此亦运用了一虚拟底和象征底语言，因为他得表达一更深奥底思想，为了那，他感到普遍语言过贫乏而且肤浅了。

赫那克莱妥斯是用了“神秘道”的古语言，虽出之以他自己的新方式且为了个人的用处。他说起哈迭斯，和狄阿尼修斯，与永远燃烧着的“火”，或说起“愤怒神”(Furies)“正义”的救助者，若“太阳”超过了他的行度，可以查出的，——皆是如此，倘若我们在这些神名中，只见到流俗神话底宗教中之较贫乏肤浅底意义，我们便失却其深旨了。赫那克莱妥斯说起“下”心灵或“潮湿”心灵，他所思想的不是智识而是心灵(是 psuchê，心灵，而不是 nous，智识)。“心灵”大致相当于印度心理学上的“心”(cetas 或 citta)，“智识”则相当于 buddhi(智)；这希腊的思想家的“干心灵”约略相应于印度心理学家的纯洁化了的情心之知觉性(清静心，suddha citta)，据他们的经验，乃纯洁化的智识(visuddha buddhi，清净智)的初基。“潮湿心灵”是那让自体为不纯洁底酒所扰动者，这酒是指识感之欢乐，感情的兴奋，一幽隐底冲动和灵感，其源发自一黑暗底地下

界者。狄阿尼修斯是这出自饮酒之欢乐的神，是巴遏士“神秘道”的神，是“梦游者，巫术士，狂饮者，神秘者”的神；因此赫那克莱妥斯说哈迭斯与狄阿尼修斯为一。在一相反对的义度中，印度敬爱道(Bhakti)的欢乐底诚信士，斥责纯由思辨道的修士之“枯干知识”，是用了赫那克莱妥斯的词句，但在贬斥而非褒赞的义度里。

**疏释：**

这段非难兰纳德教授的解释，以为不当。这有如论理之先“破”他义，然后“立”自义。待说明了这解释的不当，乃充分提出自己的解释，见以上之第二段。

这段没有特殊要说明的，除了关于哈迭斯的信仰。在希腊神话中，哈迭斯(Hades)有多个名称，Dis, Ades, Clytopolon, Orcus, Agelastus 皆是。这神是阴界之王，管领地下一界，主死亡和丧葬。凡进到他的国土里的，便不能还阳世，神话里描写他的居处既为幽暗，形貌亦复丑陋，常是一手持二齿叉，另一手持钥匙，坐在硫磺制的宝座上。王后坐在左边，一犬名 Cerberus 卧在足下，头上则有女面鹰身之怪物飞翔，三位“愤怒”女神侍于其左，头上皆蟠着蛇；三“纺织女神”(Parcae)侍于其右，一手持纺竿，一手持纱缍，一手持剪。纱线象征人的寿命，纺成了便剪断。因为这位神狰狞，故没有人为之立庙，然在各处有其祭祀。牺牲用黑牛。白杨树，通常植在墓上之物，及水仙花，象征人生之无常，皆对他为庄严之物。

似乎神话中从来没有说他便是狄阿尼修斯酒神。有之，自赫那克莱妥斯始，然已是离开说神话故事的范围而谈哲学了。可注意的是虽谈哲理，所用的仍多是象征底，摹拟底语言，不同于后世。

这里将“心灵”说为干、湿，诚觉费解。使人感觉不伦不类。但

这两名词之后必有一理实，为我们所不知。据兰纳德的解释如彼，但据室利阿罗频多一解释已非常明白了。室利阿罗频多自己说《韦陀》义时，也有"干光明"、"潮湿光明"诸名词，体验出自内中，而表述之取材仍出于此。这里有两个希腊字和两个梵文字，稍待解释：

psuchê一cetas 或 citta 心

nous＝buddhi＝智

考之佛乘，cetas 或 citta 从来译为"心"。buddhi，旧译为"意"，为"慧"，如八十一龙王名，Buddhiko nāgarājā。便译为"具意龙王"。而唐代新译则为"觉"。但这是佛乘中义，他派哲学中亦常用此字，不可一概译为"觉"，仍只合译为"智"。如此间说"清净心"为"清净智"之基，明白易晓。如室利阿罗频多说，这"清净心"便是赫那克莱妥斯的"干心灵"。

倘若我们稍稍变换名相而求其会通（这像是极艰难的事，非集多个专家学者且深有内证的人，共同努力若干年不办，但我们不妨尝试，试求而已），则我们于"心"，"心灵"，"性"，"气"……等心理形况，不惯于说干湿或枯干、润泽，而惯于说"清"，"浊"。这是语文习惯之异，若以"清"代"干"，以"浊"代"湿"，这便容易明白多了。

"心"字内容非常宽广，姑不概说，据此于 psuchê 译为"心灵"，"心灵"亦是此"心"。"清洁心"释为"纯洁化了的情心知觉性"，即明净之心知。这只好以境界解说："干心灵"或"清净心"，是一明明朗朗心知之境界，没有扰浊，昏蔽，姑且加以形况说为"先天的"。用儒家常语说，如"清明在躬"之"清明"亦即喜、怒、哀、乐未发之"中"。这当然是物来顺应，明朗照物如镜，所谓"纯洁化了的智识"，即"清净智"之基本了。

潮润或"湿心灵"，则可谓已入乎"后天"了，它不清净，起了识

感或情感上的扰乱或障蔽，于此文中皆喻之以“酒”，推之则为“物欲”，养之则成“习气”，于是本原之明觉全被掩覆，其归极为“死神”，可想而知了。在此义度下赫那克莱妥斯乃说狄阿尼修斯与哈迭斯是同此一神。

虽然，这以上是依文解义，即室利阿罗频多也只说“干心灵”，大致相当于“清净心”，他没有说恰合相当。这当然是论学时必有的谦辞，不肯说这是最后论断。但我们觉得这解释正是恰当了，因为古、今、中、外有此理之同然。在学佛的人这自然易于了解，因为佛学中“染”与“净”惯常对举，他有依“智”与依“识”的抉择。从来心体没有两个，不论人所学的是儒家或释家或任何希腊的一哲学家之学。因此在原则上诸家必有会通之理，因为理体也是一。由此文字及室利阿罗频多的解释，似乎赫那克莱妥斯以我们的眼光看不是不见道的人。他必然已悟入本体，契会至真，然后说出了这些似谜非谜的简语。至若所出的方式何以是这样，则下段解释是很明白了。历史发展的程序如此，不更赘释。

忽视神秘思想及其自体表现的方法，在希腊思想家——从毕达哥拉斯到柏拉图——的智识思维上的影响，便是乖误人类心思的历史进程。这起初是缄鐍于“神秘派”的象征底，直觉底，幽奥底作风和规矩里——《韦陀》和《韦檀多》的见士，阿菲(Orphic)派的秘密教师，埃及的祭司，皆属此“神秘派”。从那帐幔后，循着一形而上底哲学之路，——那哲学仍是系属于“神秘派”，由于其基本理念之渊源，——出现了其最初的简言式底和晦暗底作风，其企图以智识视见直接袭取真理，而不由审慎底思度以达到真理；但虽然如此，其方法和目标皆仍是智识底。这是在印度的最初“视见”时代(Darshanas)，在希腊只属于初期智识底思想家。这以后方涌来了

哲学底理性主义的全潮，在印度有佛陀，或佛之徒，与因明哲学家，在希腊则是“智论师”(Sophists)和苏格拉底(Socrates)及其全部光华之苗裔；智识方法诚非在他们起始，但臻至于其本来面目，生长到充实美满。赫那克莱妥斯属于过渡时代，不属于理智的午潮；他甚至是最特著的代表。因此有他的幽奥底作风，因此有他的简短又重荷了的思想，而我们若要弄清楚他的意思，要全般将其理性化时，便感到困难了。忽略了“神秘派”，我们的远祖(pūrve pitaraḥ)，是我们的思想进化的近代叙述最大缺点。

**疏释：**

以上所译原文第一分凡八段竟。

## 二

什么正确是赫那克莱妥斯的思想主调？他的出发点在那里？或者说，他的哲学的大纲是何者？因为，倘若他的思想，未尝发展于后世思想家的严格系统化底方法里，倘若其不像柏拉图的那么样，以微妙推理和丰富想象，长江大河似的倾注，而是以离散底简短文句，箭似的瞄向真理，仍然，那皆不真实是散漫底哲学观照。其间有一联系，有一相互依倚的性格；皆是逻辑地出发自他于生存本身的基本观念，又皆回到那，以得其恒常底是正。

**疏释：**

此章初段寻求赫那克莱妥斯的思想纲领，凡研究哲学者，皆如

是。所谓“先立乎其大”。自来立义标宗者，亦皆如此。否则必堕入支离。这里追讨其于“生存本身的基本观念”，生存即“存在”，换言之，对世间万事万物，有何种见解，——宇宙观与人生观双摄。

像在印度哲学一样，在希腊哲学中，对思维的第一事，便是“一”与“多”这问题。我们遍处见到事物与有体之多；这是真实呢，或只在现相上或现实如是？（是“幻有”呢，或姑“就事而说”，māyā，vyavahāra）比方说，一最切近关系我们的问题，一个人是有他自己的真元底和永生底存在？或他简单是在某唯一原始原则，如“物质”，“心思”，“精神”，即生存之唯一真底真实、之进化或活动中的一现相上的倏忽迁化的结果？一体性是否全然存在？而且，倘若是的，这是总和之一体呢，还是原本原则之一体？是一结果呢还是一初源？是全体之一，还是本性之一，或还是真元之一？——即“多元论”，“数论”，“《韦檀多》论”各个的据点？或者，倘若“一”与“多”双为真实，这有体的两永恒原则间的关系为何？或者，调和于超出这两者以外的“绝对者”中？凡此，皆不是枯索底逻辑问题，不是云雾似的形而上的抽象之论战，如实际和感觉中人要我们鄙视地相信的；因为，我们对上帝，生存，世界，和人生与命运的概念，皆依乎我们对这些问题的答复。

**疏释：**

这里提出“一”与“多”的问题。深透的讨论，亦当求于柏拉图（兹附于第七分“疏释”之末）。虽然，首先略释此中梵文二字：

（一）“摩耶”，māyā，即“幻”，或“幻有”。非独佛法，视世间万事万物如空花水月，即印度教新兴之大论师商羯罗（Sankarā

carya)，亦一大摩耶论师。

（二）"就事"而说，vyavahāra，即就惯常说。寻常习惯见解不必就是真理，如说太阳出东没西，是绕地球转，但科学见解不是如此。这当然是俗谛，就实际有其用处。亦可曰"现实"，与"真实"异撰。

这里提出三个哲学名词：（一）"多元论"，这几乎不必解释，尽人皆知。希腊的恩佩朵克列斯(Empedocles)其说见下段，安那萨葛那斯(Anaxagoras)，皆属此派。大抵承认宇宙本体虽无始无终，然其真实体不止一种，于是多种原素相合相离之说遂起（按：stoicheion 原义为"字母"，后译"原素"[elementum]然其在哲学概念上亦早确立不诬）。恩氏谓之为"根"，安氏谓为"种子"，皆为永恒而无由变化为他物之原素。由是则亦无生(genesis)亦无灭(phthora)。而世间万事万物之有生灭，如识感之所得者，则由于合与离。此原素据恩氏则为火，风，地，水。（"风"谓"空气"）虽亚里士多德亦尝采其说。据安氏则每一"种子"中含万物，所以各异者，在成份不同，凡物皆因其中成份之多而异，而得名。譬如雪中黑、白双有，以其中白之成份多，故谓之白。凡燥、湿、寒、热等皆如是。故万物皆非断然割离，实为互在。于此，已可见其所谓多元论，已暗示"一性"之存在了。

大抵多元论之有一性，皆指其总和，其原本原则为多。我们通常忽略了这多元论的效果，即其启发了现代西方物质文明。化学原素发明到八十九种，已为明著。东方哲学虽有论"极微"者，终未尝产出这种科学。至若莱布尼兹(Leibnitz)之"单元"论(monadology)，亦属多元论，则系纯精神元，兹不具论。

（二）"数论"，Sankhya，音翻"僧佉"。这是古印度哲学，唐代已有译述，见于《唯识述记》及《金七十论》。数论标"神我"与"自

性”并存。其所谓二十五谛，即：

(一)自性，prakṛtiḥ，即“胜性”，pradhānam，亦称“冥性”。未生“大”等，但住自分，名为“自性”。若生“大”等，便名“胜性”。

(二)大，mahān，“自性”相增，故名为“大”。

(三)我持，ahamkāraḥ，亦译“我慢”，“我执”，皆不确切。

(四)五唯量，Pañca tanmātrāni——谓声，触，色，味，香。

(五)五大，Pañca mahābhūtani——谓地，水，火，风，空。

(六)五知根，Pañca buddhīndriyāṇi——谓眼，耳，鼻，舌，皮。

(七)五作业根，Panca karmendriyāṇi——谓语具，手，足，大便处，小便处。

(八)心平等根。

(九)我知者即“神我”(Ātman)。

此之谓二十五谛。其“自性”有“三德”，即“萨埵性”(sattvam)，“剌阇性”(rajaḥ)，“答摩性”(tamaḥ)。此“三性”见于《薄伽梵歌》，略有解说。

唯识家及因明师等，对此攻击不遗余力，由于信仰之不同。如实“数论”本身不是完全美满，但它不失为一极有效用之实际哲学，为用于精神修为，而不可以因明方式陷，不可以文字语言执。“神我”或“自我”是长久修为之后由内中证悟而得，它根本超出那些“有思虑无思虑，有作用无作用，是我见境非我见境”等问，那是愈问愈不得知，愈破愈不得当。公正态度是研究而存其说，以求其悟解。

虽然，于此乃讨论哲学，仍当于思辨中加以研寻。就其“神我”与“自性”分立而言，可谓为二元论。就其“五大”之说，在希腊哲学的意度下观之，亦可谓为多元论。其“三德”(亦可谓“三性”)贯彻一切，则其有所谓“一体性”者，乃属“性之一”。——若更就其同于

希腊哲学之处而论，此“三德”初不异于希腊亚里士悌普斯(Aristippus，公元前五世纪时人，年稍长于柏拉图。苏格拉底饮药取尽时，彼亦侍侧)之“震动”说。其说谓凡知感为“动”，若动为温和，则其果为乐；若动为躁激，则其果为苦，若无动则不感乐亦不受苦——此则于内容恰当于数论之三性，竟可假定其源出自人生之苦、乐、俱非三境。但在此希腊哲学，犹属主观经验，在“数论”则推之于万有以成其宇宙观。亚里士悌普斯之说，原承普大戈那斯(Protagoras)之“人为万物之量”一说而来。然其所谓“乐”亦即是“善”，乃高深伦理哲学，往往后世误称为享乐主义。

(三)《韦檀多》(Vedānta)，这在梵文是两字合成，一：Veda，即《韦陀》，二：anta，即“结末”，“终了”。合成一字之义为“《韦陀》之末”或“《韦陀》之终”。指一大宗哲学，在古代师徒密相传受，其典册即诸《奥义书》。《奥义书》至今传世者，有一百三十多种，或者尚有秘传而未出者，则非印度教中人不得而知，即该教中人亦未能遍知，山椒水涘所藏之秘，何所不有！然其大要及菁华皆见。

就其主旨言之，《韦檀多》学可谓一元论，宇宙间只一“大梵”，“大梵”亦即是“自我”，这在思路上，可分其“超上”，“宇宙”，“个人”三面。论宇宙本实若层级而分，则为“真，智，乐，超心，心思，生命，物质”七原则。激上激下只有一事曰“知觉性”。名相之殊无数，修为之道多途，要归于“一”，此“一”或谓“至真”，或谓“精神”或谓“上帝”，……即“此”，在华言，此即是“道”。

然则其所谓一性或一体性，乃“真元之一”了。这里可附带略说时代上的事：在印度学术上，考史工作难为，因所据材料难定。必借助于希腊史料，波斯史料，中国史料，挽近则当参考英国史料。在其本土方言凡一百五十余种，于今宪法所认定的语文凡十四种，所以又有文字上的碍限。其他宗教与族姓之障隔颇多，婆罗门教

的道理，从来不传非“重生者”，耆那教的典籍，优美丰富，从来不许教外人得窥。佛教典籍近世稍有发现，犹有待于启发。

就其大致可说者：《韦檀多》学发展在《韦陀》盛行之后，可谓去古未远。佛与耆那之兴起在后。六派哲学之兴又在其次，六派有包括佛学者，亦有不列入者，而《韦檀多》之立为一派哲学，则列入六派之中。“胜论”“数论”皆在其中。“瑜伽”一派则起源虽古，然与“因明”一派，同属“经典”或“修多罗（sutra，亦翻素呾览）时代了。“前、后《弥曼萨派》”，约略发展于古《韦檀多》学之后。——附带说起这时代问题，因如上所举“五大”与希腊之“四大”等说那么相同，是谁影响了谁，或同发自一更古的渊源，或彼此无关系而各自发展其学而偶然相合呢？希腊亚力山大东征，在公元前326年，随军有若干希腊学者，曾与婆罗门有过学术讨论，或者不难推定其知识之互换。这史料可据。思想之互相影响是今古同然的，而且，若真有一原始思想之勃兴，它“速于置邮而传命”，重要是解释“如何”或“怎样”这问题，即求其间之关系，此中消息，甚待研讨了。

如兰纳德先生向我们提示的，赫那克莱妥斯于此与安那玺曼德（Anaximander）不同，那哲人是像我们的幻有论师一样，否定“多”之实有真性，又与恩佩朵克列斯（Empedocles）不同，那哲人是以为“大全”交互为一与为多，信仰一体性与多性两皆是真实而且同在。然则存在，永恒是一又永恒是多，——甚至有如罗曼鲁遮（Ramanuja）与摩达洼（Madhwa）所结论到的，虽在一甚为不同的精神里，又出发自迥乎不同的立场。赫那克莱妥斯的观念，出自他对事物的强健底具体底直觉，他对宇宙真实性的敏锐识感；因为在我们对这宇宙的经验上，我们诚然时常发现这永恒底同在之不可分，而且不能真实离出它。无论何处我们凝视于“多”，遂向我们启

示一永恒底一性，不论我们认定那“一性”的原则为何者；可是那一体性除非以其形式与能力之多性亦无由活动，而我们也不在何处见到此一体性唐无或离出其自体之多性。一“物质”，然多原子，多原质，多个体；一“能力”，然多种力量；一“心思”或至少一“心思本质”，然许多心思有体；一“精神”，然多灵魂。也许依周期，这多性还复，或消归，或被合并于此“一”，原来由之外发者；但仍然，多之已外化又再内入，这事实使我们不得不假定其有一赓新底进化之可能，或甚至必要：然则它非真实是消灭了。“不二论师”以他的瑜伽而还到彼“一”，感觉他自己合入了，相信他已经除弃了“多”，也许证明“多”之不真实；但这是个人的成就，是“多”中之一的成就，“多”，仍是继续存在下去，不顾怎样。这成就只证明有一层知觉性境界，其间心灵能够实践“精神”之一性，而非徒以智识见到，却不证明其他什么。因此，在这永恒底一性与永恒底多性之真理上，赫那克莱妥斯固定且止泊他自己了；由他对此之坚定接受，不是将其以推理推除掉，而是接受其一切后果，乃流出了他其余的全部哲学。

**疏释：**

此段略有几个名词得加注释：

（一）安那玺曼德（Anaximandros），是初期希腊哲学家，生于公元前611年或610年，卒于公元前547年或546年，是最古以散文写哲学论著的一人（其后之Parmenides与Empedocles，仍用诗体，可算例外）。他的对宇宙的看法，是有一“无限者”（apeiron）为万事万物之始（archy），而万事万物散坏后还入其中。但此一原始之物，既非后世所谓四大原素所成，亦非风与火或风与水间之中介

物，又非各不相同之质素之混合。此一原始之物，无所从来（不生），亦无消灭（不灭），其运动为永恒（常）。永恒之运动即常变，变谓之分别或分离而出（ekkrinesthai），于是种种物质皆起，最初为寒与热之相离，由此二者生湿，由湿乃分出空气与土地；火则为一圆球外壳而包裹此地。地球最初为液体状态，渐干乃有生物出现，始有人类，最初为鱼形而生活于水中，后乃离水而生活于陆地，由于进化的发展。

此一“分离”说似出乎古希腊通行之“对反”观念，即物质界处处可见之现象，与寒，温，干，湿等。换又吾华古代名相说，则仍是“太极”剖判而为两仪。一阴一阳，彼此对反。然安那玺曼德谓世界有新生与坏灭之循环期。其所以坏灭者，是因为得返于此一原始之物，以弥补或报偿其彼此相反对之失，此则为“时间”所命定者。安那玺曼德的著作，不幸很古便遗失了，今存的只有断片，及他人之引据。由此一斑而作推测，则其否定万事万物之“多”的真实性，亦复无疑，何者真实？只有那“原始之物”。

（二）其次，略述商羯罗之“摩耶论”。宇宙间万事万物之多，皆“幻有”即“摩耶”。其所有唯一真实，则为“大梵”。若见“大梵”之真实性，则“摩耶”不起。通常吾人以万事万物为真实，乃误知或“无明”。譬如暗中见绳，以为是蛇。“无明”无始，为个人流转生死因，误以我为作者、受者等故。

世界万事万物既皆是“虚妄”，皆“外附”，皆“幻有”，则非绝对无物。世界有相对底存在。——于此商羯罗曾自加设难而与以解答（见《大梵经疏》初分，“外附”疏释），颇有名。

其诘难主旨：“主，客有分别。主体与客体无由为同一。其相对有如光与暗或我与汝。主与客之体既分，其彼此各有之德性亦无由使人认为同一。若以客体及其德性外附于主体，则不合因明

推理，反之亦然。今认定主体之真元为纯粹智，则何能有此外附？

若宇宙万象皆为外附，如绳上之蛇，则谁附于谁？是宇宙万象外附于“大梵”呢？抑是“大梵”外附于宇宙万象？

若“大梵”外附于此宇宙相者，则此为主体之宇宙为真实，如绳。若宇宙相外附于“大梵”者亦不可能，“大梵”非可以识感得故，如绳（异法喻）。

“大梵”既是无极，则不能为识感之对象，不能为外附之基本。

“大梵”又是凡人之自我，故亦不能与人分别，如绳（异法喻）。

“大梵”亦不能为思想程序中之主体与客体，盖同一物不能同时为作者又为受者。受者受所作为，必与作者异。

经教皆云：“大梵”乃自体光明，无有极限。若使“大梵”为他种知识所显示由是而为客体者，则必不复为自体光明，且必化为有极限。此与经教相违。

进者，凡于外附，必先有对客体之真知，如蛇，必先知蛇而后妄计绳是。故外附此世界万象于“大梵”，必先有对世界万象之真知，此则使世界万象化为真实。其为虚妄之相必止。所谓解脱必不可能。

是故结论：“无论如何建立之外附之说，皆不可能。”

其答复主旨：人以“无明”，自然不分主体客体；主、客原自相对。不分，乃附此于彼或附彼于此，而混淆真者与非真者，曰“此为我”，“此为我所”……（“我所”谓“我之所有，所为”……等。）

自我非完全为一非客体，盖此为私我所计度之一对象。非全出乎吾人所摄以外。

而内中“自我”非客体或对象，无部分可为分合。然由“无明”故，乃妄加以诸识，诸根，身……等。此皆“无明”所生物，外附于“自我”者。于是妄意有作者，受者，有部分，为多；于是妄化为客体

为对象，实则皆非。真“自我”永非知识之对象。“自我知觉”仅对于已为此等“虚妄”形况之自我乃有可能。

此则似有“循环论证”之失。盖建立外附之说，必承认自我为对象，而自我之能为对象，又必藉此“虚妄”之外附。实则不然。如种子与树，种生树，树生种，如此无穷。

“无明”无始，不可说。自我为今之外附之基本者，乃由过去之外附使然，过去亦以自我为对象，由更过去之外附。由此推至无穷。

纯粹“自我”，无有虚妄，无有范限，初非外附之基本。是由在有范限与能范限之“虚妄”中作分别，乃使“自我”同时为作者为受者。

复次。外附由于“无明”。对能附客体之知非真知。吾人之知，不必然为真知，亦可为妄知。

“自我”之存在，由直知而得；非此存在，则世间无可识之物。吾人在其中且由之而知识事物；离此，则任何知觉或经验皆不可能。凡人皆觉知于一己，无人说“我非是”或“我不存在”。——此皆诸《奥义书》反复言之者。

复次，为外附之基本之对象，不必当于吾人之前。如天空，非识感所得，而凡夫以为外附之基本，加以蓝天，球形等云谓，曰“天是蓝色，球形……”等云云。

“由是外附为一固定事实。”

似此辩论尚多，不必胪举。此说“大梵”即是“自我”，几乎是诸《奥义书》的唯一主旨，谓之“大梵明”亦即“自我明”。——这问题必然牵涉知识论。知识或经验之知识，不必即是“明”，“无明”不是缺乏知识，而是妄知。“明”是实际之证悟。如前所说外附，商羯罗云：“由于记忆，前已观察之物对另一物现似之表呈，谓之现似，仍

是妄知。"换言之,即某一物之功能相状等,现似表呈于另一物上,然则此知必然无效,此事物对象必非真实。真实与非真实对,"真"依自体,以自性而显,"非真"依他,为非实之相。如见镜中日光,以为是水。——"弥曼萨"派以为如此喻言,镜中反射,似为月水,然而无水,故吾人于此现象之经验,不能为水,然究竟不能说镜中之水非真,以其能为经验所得故。该派以为凡非真实之物决不能为经验之对象,凡知识皆真,无有所谓"妄知",而凡一切知皆有其内在之有效性。盖凡知在吾人内中能生决定之感,其时吾人对此无疑,非然,吾人必常在疑惑中而无决定之知。故在一时中凡知皆真,而其后之经验可表此知之误。是故镜中之水非真、非不真,亦不能同时为真又不真,吾人必承认此乃出乎吾人之了知以外,为"不可说"。此反适合于商羯罗之论,镜中之水相依他,即在余处尝见水而有水之习见(Samskāra,此在佛乘中尝译曰"行",亦曰"余气",即十二因缘中"无明缘行"之"行")。真者常,非真者非常,"大梵"为真为常。"摩耶"及其所起假定皆存于"大梵"中者,皆非真,故常变。然亦由吾人之经验得。——然则世界之相非真,非非真,非亦真亦非真,故"不可说"。

此"摩耶论"又称"幻有论"或"幻相论"(Vivartavāda),又称"不可说论"(Anirvachaniya khyātivāda)。

(三)罗曼鲁遮(Rāmānuja)——公元1027年,生于Sriperumbudūr,地在南印度,为一伟大印度教师,撰有《韦檀多疏》等五种。所倡者,通称"胜不二论"(Viśistadvaitavāda),即"殊胜之一元论"也。平生主要事业,乃阐扬"敬爱道"(Bhakti),恢复毗搜纽神庙,在南印度行化,收弟子甚多。

摩达洼(Madhva)——(又名圆满智[Pūrṇaprajñā],又名乐贤[Ānandatīrtha])生于公元1199年,为乌提毗(Udipi)人。乃二元

论师，亦印度教中后起之一领袖。其师之学虽出自商羯罗，然彼反对商羯罗之“不二论”甚力。其意见多有与罗曼鲁遮相同者。顾其“二元论”实谓永恒存在之元体为三：一上帝，二心灵，三世界。而后二者依于前一。然主旨在于“分别”，如谓上帝与个人心灵别，与物质别，个人心灵亦与物质别，而此心灵与彼心灵别，物质之一分与另一分别。由此可见宇宙非上帝之体，以此成其纯二元论。

罗曼鲁遮以“胜不二论”立场划万有为思想与物质二类，而此二则结合于一“绝对者”，即具体底有机之全体，凡其诸部分及其间之原素，皆由内具于其中之一无上原则而存在，其一体性既非同一性，又非诸分之综合，然概括一切分别与关系。此即室利阿罗频多所指，谓其以“生存永恒是一又永恒是多”。摩达浑虽说三元之五大分别，然而谓“大梵”（上帝）是唯一而无二，此为独立之一真实性，故亦达此永恒为一为多之结论。然罗曼鲁遮实企图将一与多“调和于一（绝对者）中”（如上段所云），然绝不圆满。设若谓其“绝对者”为一超上无变易之存在，则亦无时间性，无历史，又将如何包括时间程序与世界进化？故除非其“绝对者”为一永恒进步之完善化，则其说终不圆满。

这里，还得赘一语，即所谓“不二论”（Advaita），微异于所谓“一元论”。“不二”义是“唯一”，因为通常说上帝不会说有两个。若谓上帝在宇宙中，宇宙与人在上帝中，究竟与上帝不同。所以说“不二”是着重“无分别”义，不是“唯一”义。谓上帝充周宇宙，竟如此圆满，似与之无分别，此之谓“不二”，此说开印度教中其他诸派，如“能力”（shakti）崇拜等。

但仍然，我们能更进一步之先，还留有一个问题待解决。既有一永恒底“一”，那是什么？是“力量”，“心思”，“物质”，“心灵”？或

者，“物质”既有许多原则，是或“物质”的某一原则乃发出了其余一切，或由其自体活动的某种权能，乃变成了我们见到的这万有？古代希腊诸思想家，认定宇宙“本质”具有四个原素，除弃了或尚未达到第五个“空”（“以太”，Ether），据印度的分析认为最初一原始原则者。在寻求这原始质素的性质，他们便认定这四者中之任何一个为原始“自然”（Nature），这人见到是“空气”（“风”，Air），那人以为是“水”，而赫那克莱妥斯，有如我们所见到的，叙述或象征万事万物之本源与真实性，为一永是燃着的“火”。他说：“未尝有人或神创造了这宇宙，从来只有、而且今有、而且将有永远燃着的‘火’。”

**疏释：**

“空”（ākasā），确是印度哲学所独具，如“胜论”哲学的九“实”，以之为第五，即地，水，火，风，空，时，方，我，意。若地球上的“空气”，则希腊之恩佩朵克列斯尝作其“水钟”（klepsydra）实验，证明“空气”可排水出钟，抽出空气之后始可入水。然所谓“空间”或“无有”之观念，则与巴门尼迭斯（Pdarmenides）同说，盖以为不成立也。是此所谓“空气”，乃“风”或“风大”。然恩氏曾说“空隙”（pores）有在于原质中，如水与酒易融合，水与油则否。关键在此等“空隙”或“过道”组织之匀称性云。

附带可说，说“空”为九“实”之一的胜论师惠月（Matichandra）大致是公元后六、七世纪间人。而恩佩朵克列斯时代，则当公元前495或490年，至435或430年。前后相距约一千年。倘是同一理论，则千年后者较千年前者为进步，完整，亦无足怪。但没有历史证明此胜论之说，如其说“极微”等，必出自希腊哲学。——毋庸

说，所谓“四大”或“五大”，没有一个是所谓“原素”。以文化史眼光看皆有其价值，就科学真理说皆是荒唐之言。中国说“五行”，“土”相应于“地大”，“火”，“水”相同，无“风”与“空”而有“金”与“木”。所谓“五常之行气也”，着重似乎是说五者各有其“气”，则亦原本不入乎物质界而自许为科学之真理，犹可谓非荒谬之至者。然说“气”便着重其“运动”面，此即所谓“行”。倘使视物质皆为“震动”之聚集而成其分殊，则亦可自成其说。此属玄学范围，乃精神人物之所乐道。

在《韦陀》，在“神秘派”的早期语文中，普通是“本质”的原始原则或原素诸名词，皆清晰地用在象征义度里。在《黎俱韦陀》中，水的象征是这么常用的。说是太初从无心知的“海洋”中，“太一”以“他”的能力之浩大而出生了；但从这颂词的文字看，很明确的不是指物质上的海洋，而是指无心知体的一未成形的混沌，其间“神圣者”，“神主”，隐藏于黑暗中，封裹于更大底黑暗里。生存的七个活动原则，亦同样说为河流或流水；我们听说七条河，大水，四条上方的河流，在其前后文义中皆示出其象征底意义。我们见到这意像固定于后代《古事记》的毗搜纽（Vishnu）的神话里，说他睡在牛乳海的“无尽”长蛇上。但即是最古如《黎俱韦陀》，“以太”已说为“无极限者”的最高象征，即希腊的 apeiron；水，是那同一“无极限者”的象征，在其为原始本质一方面；火，是创造权能，“无极限者”的活动能力；风，这生命原则，说为从诸太空之天上将火取下到地上者。可是凡此皆非徒然是象征。明显的，《韦陀》的神秘派，以为心灵的活动和身体的活动间，有一切近的联系和有效用的平行性，比方说，在“光明”之作用与心思明朗化的现相之间；火，在他们同时是光明底神圣能力，是宇宙“神主”的“见士意志”能推动且创造万事

万物者，又是物理原则，能创造宇宙间物质底形式，在一切生命中秘密燃烧。

**疏释：**

生存——或说“存在”——的七个活动原则，象征为七条河，或七道光明，则指下半球的物质，生命，心思，上半球的真，智，乐，而中间介以一超心思。

早期希腊哲学思想家，在他们关于原始原则的概论上保存了某个这种复杂概念到什么程度，这还有可疑。但是赫那克莱妥斯在他的永远活着的火一概念中，明确是有一理念，多于为一物理本质或能力者。火，在他仿佛是一伟大底燃烧着的能创造，能形成，能毁灭的能力之物理方面，凡以一恒常不息的变易为进程者之总和。“一”永恒变易为“多”，“多”永恒变易为“一”，然则那“一”不怎样为一安定底本质或真元，而是活动着的“力量”，一种本质底“变是之意志”，这理念乃赫那克莱妥斯哲学的基础。

**疏释：**

本文至此乃将赫那克莱妥斯的哲学基本说出。“变是之意志”即 Will-to-become。拙译通常于 Will-to-be 则作是“是为意志”，与此同列。

尼采（Nietzsche），兰纳德先生适当地以为传承了赫那克莱妥斯的思想。尼采在近代思想家中最为生动，具体，而且有提示能力

的，正如赫那克莱妥斯在早期希腊人中一样，将他的全部哲学思想，建立在这概念上：以为存在是一浩大底“变是之意志”，而世界为“力量”的一活动；神圣“权能”在他以为是能创造底“语言”，万物之原始，生命之所企慕者。但他只肯定“变是”，而将“有体”从他的事物观除外；在此他的哲学终于不使人满意，不充分，一偏；它使人兴奋，但未曾解决什么。赫那克莱妥斯不将“有体”从存在的问题的论据上除开，虽则他在那与“变是”之间，不会立什么对反或划下什么鸿沟。据他的概念，以为存在同时是一是多，他必然得承认他的永远活着的火的这两方面同时为真实，互在为真实；“有体”是一永恒底“变是”，而“变是”亦自消归于永恒底“有体”。一切皆在流动中，因为一切皆“变是”之移易；我们不能两度涉足同一流水，因为是另外底水和更另外底水流去了。可是，以他看事物之真理的敏锐眼光，虽他主要注视存在的这一方面，他不能不见到在其后面的另一真理。我们所涉的水，是又不是同一的；我们自己的生存是一永恒，又是一不恒底暂现；我们是而我们亦不是。赫那克莱妥斯不解决这矛盾；他牒出了且在他自己的方式上试行作其进程的一点叙述。

那进程，他见为一恒常底变易，和一变回，一互易与一交易，在一恒常底大全里，——此外为许多力量之一冲突所驱策，为一能创造且能决定的斗争所管制，说“战争，即万事万物之父、之王”。在“火”之为“有体”与“火”之于“变是”之间，生存划出了一向下运动和一向上运动——（“流转”[pravṛtti]与“还转”[nivṛtti]）——被称为“归返之路”，一切皆行于其间。凡此皆是赫那克莱妥斯思想的主要理念。

**疏释：**

这段提出尼采(F. Nietzsche,1844—1900)。略可窥其哲学大凡者，有译本数种，可供参考者：

(1)《尼采自传》(*Ecce homo*)

(2)《朝霞》(*Morgenroete*)

(3)《快乐的智识》(*LaGaya Scienza*)

(4)《苏鲁支语录》(*Also Sprach Zarathustra*)

(皆梵澄译，第二次世界大战前上海出版)

这里有一极普通底名词，然在华文未免感觉生拙："有体"，Being，这不好译为"是体"，只好说为"体"，或"有体"，有时亦译作"本体"。而 Becoming 则译为"变是"，其与"有体"分言，亦同于"体""用"分说。

文中举出了几个主要理念。如"你不能两次涉足于同一流水里"(乃其《简言》之第四十一)，这便是说我们皆是、又皆不是我们。这使希腊同时代的一位诗人兼剧作家耶毗霞母士(Epicharmos)开玩笑，使一位负债的人说出这话，因为借债之时另是一人，要还债时是另一人了，为什么要另一人还债呢？一切皆在变，瞬息瞬息在变，这是赫那克莱妥斯所明见的，于是一物变为另一物，在理论上可推知为什么同一本性可出现于不同的情况里，而且其形式可变到正相对反。宇宙之本性为"火"，然其变化之形式有三：从"火"出"水"，从"水"出"地"，是自上而下，相反对一路，便是从"地"出"水"，从"水"出"火"，是自下而上。"向上向下只是一条路"(《简言》，第六十九则)。

此文中举出变易的四个方式：

(一) 常变

（二）变回

（三）交易

（四）互易或“通易”

“交易”(exchange)与“互易”(interchange)似乎没有什么不同。但可作性质与价值等之同异之分别。中国讲易学的，至清儒毛奇龄始将这些分辨标出。论其理实，于六十四卦中全皆具备了。玩《易》者于此可一目了然，欣其同似。

## 三

赫那克莱妥斯有两句简言，作为他的全部思想的出发点。那便是他说承认万事万物为一是智慧，以及他的另一说：“‘一’出自一切，一切出自‘一’”。我们应怎样来了解这两句内容充实的话呢？是否应将其参互解读，结论到赫那克莱妥斯，“一”只当作“多”的结果而存在，甚至有如“多”只为“一”的变是而存在呢？兰纳德先生似乎是这样想；他告诉我们只说这宗哲学否定“有体”，只肯定“变是”，——有如尼采，有如佛教徒。但确实这于赫那克莱妥斯的永恒变易论，解说稍觉过分了，过于专就其自体为说。倘若那便是他的全部信仰呢，则难于见到他为什么还要寻求一原始永恒原则，那永远活着的“火”，以其长永底变易而创造一切，以其“雷电杵”的火力而管制一切，以周期底大焚烧而将一切消归其自体，亦难说明他的上道与下道的理论，又难于承认兰纳德先生所争论的，认为赫那克莱妥斯确实曾持一宇宙焚销之论，或想象这么一宇宙底大灾难的结果可能是什么。将一切变易消归于“空无”？必然不是的；赫那克莱妥斯的思想正居于思辨底“虚无论”的反极。入乎另外一种变是？显然不是，因为由于一种绝对底大焚烧，凡存在的万事万

物只能消归于其永恒底有体原则，归于阿祇尼，回到永生底“火”。某事物为永恒者，在其本身即是永恒，某事物永远为一者，——因为这宇宙永恒是一与多，且不因变是而终止其为一，——某事物为上帝（宙斯）者，某事物，可想象为“火”，那倘若是一永远的活动力量，却仍然为一本质，或至少是一本质底力量，不徒然是一抽象底“变是的意志”，——某事物，一切宇宙变化由之而起，又返于其中，这，除了是永恒底“本体”外还是什么？

**疏释：**

释氏亦尝言“一即一切，一切即一”。——“一切”即所谓“全”或“大全”。这亦复是左右双得之论。——若细究原本辞义，“一切”之解为“大全”，似乎至唐时始有。汉代之所谓“一切”，义为“普通”或今言“一般”，暗涵“权且”，“目下”之义。古籍中这类例子不少概见，而古今辞义微变，是惯常现象。——但释氏非如此中哲学之探讨宇宙本源，作客观对象研究。而且，诚如此文所言，倘若着重了变易而忽略了本体，必致落空，或者，入乎推测底“虚无论”。大概自人类始有哲学思考即有虚无论的萌芽，不但佛法中说，道家说，即古希腊哲学亦说及虚无，禅宗之说“一即一切，一切即一”成了口头语，除非于“本体”有所证悟或于“一”有所实践的人，此“一”总不免起空虚之感。但在释氏这无妨其为口头禅，因其极归另有所在。自来有说佛法之非哲学，亦于此可见。

（《简言》第五十九则）——“一切出自一，一出自一切”。——或可说“一出自万有，万有出自一”，这里“即”与“出自”义虽不同，然理致无二。

于赫那克莱妥斯，大大是他的永恒变易之理念先事为主，这在他是宇宙的唯一正确叙述，但他的宇宙仍有一永恒底基础，一独一底原始原则。这基本地辨别了他的思想和尼采的与佛徒的不同。后期希腊哲人，从他挹取了事物为永远长流的理念，“万事万物皆在流动中”。宇宙为一恒常底运动与不息底转变，这理念常是在他面前，可是全在其中亦在这全体以后，他也见到一恒常底决定原则，甚至一神秘底同一性原则。他说每日是一新底太阳升起；是的，但倘若太阳常是新底，徒以时时变易而存在，有如“自然”中一切事物，却仍然是这同一永远活着的“火”，每晨升起为此太阳形式。我们永不能涉足入同一流水，因为永远是另外底水和又另外底水在流；可是，如赫那克莱妥斯所云：“我们是而又不是入乎同一流水，我们是而又不是我们。”这意义是清楚的；在万事万物中有一同一性，在一切生存中，在“一切众生”(sarvabhūtāni)，正如有一恒常底变易；有一“本体”正如有一“变是”，由此我们有一永恒底和真实底生存，亦如有一暂时底和现似底生存，皆不徒然是一恒常底变易，而是一恒常为同一底生存。宙斯存在，一永远燃着的“火”，一永恒之“言”，一“太一”，万物皆以之一统，一切律则和结果皆永远决定了，一切度量皆不可移易地保持了。“昼”与“夜”为一，“死”与“生”为一，“少”与“老”为一，“善”与“恶”为一，因为那是“太一”，凡此皆只是其各种形式和相状。

**疏释：**

赫那克莱妥斯论太阳之说，颇为独特，于此可略加补充。

每日升起的是一新太阳，因为太阳有如一船，其中所收集的火，在日暮熄灭了，然在夜里又从海水蒸气收集了火，在早上炽明

起来。依他的理论,火是因水所吐的气而得其养料,而水气又是由火之热力而生。若使无水则不能有火;若使无火,则水亦不能化气。太阳当然是火之最纯洁者,其他天体之发光者,皆火,如燃于盆炉而运行于天,要之得其养料于土地所吐气亦即海洋之水气。至若月之盈缩以及日、月蚀,皆因此等火盆倾斜位置之转移。

进者,"燃烧"乃人生及世界之关键,火焰之长明在乎气体之燃烧,而燃烧之结果乃化出烟与水气。于是乎火焰之安定性,依乎所燃烧之气体之"量",及消灭于烟中之火之"量"。

世界是一"永远燃烧着的火"(《简言》第二十则),则永远不熄灭,亦即转变之无止息,即宇宙大化之陶钧万类之无时或休。但于此有"度量",因为燃烧着的火与熄灭的火之"量"相等(第二十则)。火消耗其养料,亦必同时吐出其所消耗者。于此可谓其为永远之"交易"(amoibe—exchange),如金之变易为金器,而金器之复为金(第二十二则)。而此"度量"是定律,不可逾越的。"太阳不会越轶其'度量';若其越轶了,'公正'的助理,耶林涅斯(Erinyes)会发现出的"(第二十九则)。——虽然如此,"度量"亦非永恒不变,皆可有进退到某一限度,然出、入或吐、纳或生产、消耗之间,常是保持了一平衡。于是这思想一转,又落到了对于平衡之思考,平衡乃势力之相等,相等即力量之对称与紧张,所以比拟之于弓弦或琴弦,那么,是力量之对称和紧张保持了万物之平衡;保持了万物之平衡,换句话说,即支持了万物的存在(第四十五则)。由是而"战争是万物之父"(第四十四则),亦可理解了。

这一概思想,倘若除却了外衣,论其本质,在倘若略窥"三玄"之书的人,很容易明白了。大易中之老阴与老阳必变,岂非暗许万事万物皆有其"度量"?凡物达到了某一限度,将整个的"平衡"——古人说"太和",说"和谐"——改变了,则事物全变。倘进

化或前进程序拟说为生长，则唐人说一卦之“始，壮，究”，何殊于说“始，中，终”，又何殊于说“成，住，坏”？若专就对反而说，则庄子所云：“方生方死，方死方生。方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。……其分也，成也。其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。……”——若“战争”代表“毁灭”则有毁灭而后有新创，或新成，或新生，亦是自然程序。因此每日升起一新太阳，其说在哲学上自可成为一假定，其实在物理或天文学上，太阳上的事至今多所推测，总归它时时刻刻在变，谓时时刻刻为一不同的或新的太阳亦可。“方生方死，方死方生……其分也，成也；其成也，毁也。……”理实即可以“后水已非前水”为喻。

赫那克莱妥斯必不会接受一纯心理原则曰“自我”为万事万物之起原，但在真元上他与这《韦檀多》学的立场不甚相远。“虚无论”派之佛教徒，在他们自有的说法上利用过这流水的意象，这火的意象。如赫那克莱妥斯见到的，他们也见到世间没有任何事物在两个时分为同一，虽在最坚住的形式之持续里。火焰在现象上保持自体不变，但每一时分这是另一而不是同一火；流水是以常新底水而保持其流。由此，他们得到结论，没有事物之真元，没有事物自体存在；现似底变是，便是我们所能称为存在的一切，其后只有一永恒底“虚无”，一绝对底“空”，或许是一原始底“非有体”。相反的，赫那克莱妥斯见到，倘若火焰之形只由恒常底变易而存在，毋宁说这是蕊炷之本质，变换为火舌之本质，可是必有其间为共通的一存在原则，这么变换其自体，由一形式变到另一形式；——纵使火焰的本质常变，而“火”的原则常是同一，常是产生同样底能力之结果，常是保持同样底度量。

**疏释：**

纯心理原则之“自我”，详见于《薄伽梵歌》。

所谓“虚无论”派之佛教徒，指“空宗”。

这里，当稍参究佛乘中于这宇宙之“火”的问题，果作何说。

希腊古哲人于宇宙作客观探讨，态度异于印度古韦陀时代之“见士”。佛法中大、小乘论师，态度又异于《韦陀》之“见士”，其主旨在建立佛法信仰。然亦可见虽其想象悠邈，非是茫无所归。这里先得说明所谓“劫”。此“劫”与“威胁”或“夺去”之字义无关，原是“劫波”之省文，梵文 Kalpa 之音译。是时间之长度，“天地始终，谓之一劫；劫尽坏时，火灾将起……”火灾起因，则由七个太阳并出。火灾过后，世界又渐形成。此外尚有水灾，风灾。凡三小灾，三大灾，亦表之曰三小劫，或三中劫，与三大劫（据《经律异相》引《长阿含经》等）。而其时之长度呢？“佛言：设方百由旬——一由旬合今长度约八、九英里，另说合唐时十六里，或三十里，或四十里，参《大唐西域记》——城，满中芥子，有长寿人，百岁取一芥子都尽，劫犹不尽。”（同前引《大智论》，《增一阿含经》等）——又：“云何八十小劫名一大劫？《佛说劫中世界经》云：二十小劫坏，次经二十小劫坏已空，次经二十小劫起成，次经二十小劫，起成已住”——劫有四种：一别劫，二成劫，三坏劫，四大劫。从人寿十岁渐至八万岁，经多时八万岁，又渐减至十岁，为一别劫。对余“总”故名为“别”也。……《楼炭经》云：以二事论劫。一云：有一大城，东西千里，南北四千里，满中芥子。百岁，诸天来下取一芥子，尽，劫犹未尽。二云：有一大石，方四十里。百岁，诸天来下，取罗縠衣拂石，尽，劫犹未穷。此亦应是别劫也。

“第二，有成劫四十，坏劫亦尔，所以然者，世间成时二十别劫，

住时二十别劫，坏时二十别劫，空时二十别劫。此中以住合成，以空合坏，故各四十别劫。总此成坏，合有八十别劫为一大劫。

“若更舒之，别有六劫：一、别，二、成，三、住，四、坏，五、空，六、大。若更束之，则有三劫：一、小劫，二、中劫，三、大劫。小则别劫，中则成、坏随一，大则总成与坏。……外国俗算有六十位，过此已后不可数，故名阿僧祇。”（以上并出《法苑珠林》卷一）

寻常佛典中总是“通”“别”对言，或“总”“别”对言。以今俗语出之，“别”在此意义为“单独一个”。其想象时历之长久，无可数计，故曰“阿僧祇”。那么，即不异于今言“永恒”了。虽然自有此宇宙以来，在物理上亦未便说全无可数计。“芥子”或“胡麻”之喻，——《起世经》说以胡麻（今言芝麻，原出胡地，故名）二十斛（此“斛”今言为“石”），凡百年始取一粒掷置余处，胡麻尽而寿不尽。——皆不成何定说。但宇宙有其始终，而其终散坏，由于火焚，这与此概古希腊思想相同。

虽然，佛典中又不止一火焚而已，还说水灾，风灾，皆足以散坏世界。此无足异，因古印度的世界观如佛典中所表现者，“是地界住水界上，是水界住风界上，是风界住于空中”（参佛说《立世阿毗昙论》）。此即传统之五大之四。“有时大风吹动水界，水界动时，即动地界”，以此而解释地震。空非物，故无坏可言。在初原民族中，这想象是可理解的。初原民族明明像我们现代一样见到陆地外是海洋，由此推想地界在水界上，不算太不合理；而飓风起时海水可以升空，那么，“水”大之外更有“风”大。大雨时则风挟水而水未尝挟风，则明明是水大更于托风大上。以此解释地震，最似妥当。或者是由地震而起此想象，亦非无因。总归是此类想象，不是全无物理事实之根据。

至若火灾而起世界坏灭，则上古似确有其事，不但印度，希腊，

而且其他如埃及，犹太，巴比伦以及中美洲土人，皆有此类似之说，其事实发生于有人类以后，有历史以前。其时宇宙必曾起过大变化，或有某天体接近了地球，因吸引力而使陆地分裂，海水上腾，地极变移，东西易位。由太空降下的气体，由地层磨擦而冲出的热力，由陨星坠石之发烧，……种种原因，使地球成了一大火聚。所谓“流金铄石”尚属轻淡底描写，曾结果出浩大底毁灭。此种过于浩大的宇宙变化，存留于人类的记忆里，不知其几何年，终于沦入下知觉里，又不知其几何年，到有史以后，发展为宇宙毁灭或还于本源之神话。

据我国可信之古史，则确实曾有过洪水之灾，经大禹治之而人民乃得平土安居。大水灾在世界余处的神话或传说中皆有，旧约圣经中一翻便见。而希腊“海洋洲”的传说(Atlantis)，是一大洲岛一日或一夜沉没了，至今西方学者仍推测纷纭，莫衷一是。

佛典中尚说及饥荒疾疫等，皆有史后常有的事，不足深论。

《奥义书》亦叙述宇宙为一遍是底动与变；是此一切在动性中为动者(jagatyām jagat)，——正本是这“宇宙”一字 jagat，有“动”的基本义，由是整个世界，大宇宙(macrocosm)，乃一浩大底运动原则，因此属变动和不静定性，而宇宙间每一物，在其自体是一“小宇宙”(microcosm)，属同此一变动和不静定性。凡存在皆“全为变是”；自体存在之“自我”(Atman)，“自生者”(Swayambhu)变成了一切变是者(ātmā evaabhūt sarvāni bhūtāni)。上帝和世界的关系，总括于这一语中：“是‘他’出动于遍处”(sa paryagāt )；“他”是“上主”，“见者”，和“思想者”，变为遍是，——即赫那克莱妥斯的“理”(logos)，他的“宙斯”，他的“太一”，万物所从出者，——“将万事万物各依其性格从邃古以来正当安排了”，——即赫那克莱妥斯

的“万事万物皆已固定而且决定了”。用他的“火”代替《韦檀多》学的“自我”,则《奥义书》中之语,没有什么为这希腊思想家所不会认作自己的思想之另一说法者。而且,诸《奥义书》在各种意象中,岂不也用过正是这“火”一象征么?“有如一‘火’已入于世间,一随世间各种形式而成其形”,同样的,唯一“有体”已化为凡此一切名与色,可是仍其为“一”。赫那克妥莱斯告诉我们的,恰恰是同此一事;上帝是一切对反者,“‘他’取各种形式,正如火,时若这杂著香料,这随各人的臭味而与以名称”。各人随自己所好而称呼“他”,这位希腊见士说,“他”接受一切名称,却又不接受任何一个,虽最高底宙斯之名亦不接受。“他同意却同时又不同意被称为宙斯。”印度古代的狄迦答摩(Dirghatamas),在他的《黎俱韦陀》的神圣“神秘道”的长颂诗中,也曾如此说:“一存在者,圣人以多个名字称呼之。”《奥义书》说,“他”虽擅有凡此形色,“他”却没有眼视可得之形色,“他”的名是一强大底荣光。我们见到,这希腊哲人的思想,甚且常是他的表白和意象,与《韦陀》及《韦檀多》圣人的意思和作风,多么接近。

**疏释:**

“大宇宙”相当于“太极”,“小宇宙”相当于“一物一太极”,皆是理学家之常谈。所谓“范围天地之化而不过,曲成(义即‘圆成’)万物而不遗。通乎昼、夜之道而知(训‘智’),故神无方而易无体。”这是说宇宙之变动面。否则,这“太极”是一死太极。

此段引诸《奥义书》,谨将其原文录下:

(一)此宇宙叙述见第一《奥义书》(参拙译《伊莎奥义书》)之第一颂,原文如次:

"I'sāvasyamidam sarvam

yatkimca jagatyām jagat"

译文如次：

"凡此皆'伊莎'所宅舍兮，凡宇宙之动中为动者。"("伊莎"即上帝)

(二)又该书第七颂之文，乃此所引：

"yasminsarvāṇibhūtānyātmaivābhūdvijanataḥ"

译文如次：

"见唯'我'化为群有兮，是则全知。"

(三)"将万事万物各依其性格从邃古以来正当安排了。"

此见该书第八颂末节：

yāthātathyato s rthānvyadadhā

cchāsvat ībhyaḥ samābhyaḥ

译文如次：

"各如其性兮。位列万事，自来兮古始。"

(四)"有如一'火'已入于世间……"，此出《羯陀奥义书》第二章，第五轮，第九颂，原文如次：

agniryathaiko bhuvanam pravisṭo rūpam rūparr

pratirūpo babhūva,

ekastathā sarvabhūtāntarātmā

rūpam rūpam pratirūpo bahiśca.

拙译如次：

"一火入世间，所遇成形色；一'我'寓众生，形色从所式，而又居其外，一一彼可识。"

(五)"大荣光"云云，诸《奥义书》中数见。兹录自《摩诃那罗衍拿奥义书》之第十，第十一颂(即《白净识者书》之肆，十九，二十，两

颂。后颂又为《羯陀书》之六，第九颂），此所称引，乃后颂之初分与前颂之末分，盖由记忆泛述者也。原文如下：

nainamūrdhvam na tiryañca
na madhye parijagrabhat |
na taśyeśe kaścana
tasya nāma mahadyaśaḥ ||
na saṁdṛśe tiṣṭhati rūpamasya
na cakṣuṣā paśyati kascánainam |
hṛda maniṣā manasābhiklṛpto
ya enam viduramṛtāste bhavanti ||

（颂十）不可在上处，
不可在对方，
不可在中间，
于彼而度量。
彼自无匹对，
彼名大荣光。

（颂十一）非居视境中，
无谁能目见，
对情心，思心，
对超心皆现。——
有能知彼者，
永生庶可擅。

（六）赫那克莱妥斯之名言，上帝是一切对反者，见于《简言》第三十六则上半："上帝是昼与夜，夏与冬，战争与和平，饱足与饥饿。"下半乃说加香料之"火"云云，见前。然此处"火"字原文不明。

我们应当将赫那克莱妥斯的每一简言，安置于其适当之处，倘若我们要了解他的思想。“承认万事万物为一是明智的”，——可注意，非徒是其出自一，且将归于一，而是在今兹与常时为一，——一切皆是，已是，且永远将是长此燃着的“火”。一切，对我们的经验现似为多，为多方多式底存在之永恒底变易；其间那里有什么永恒底同一性原则呢？真的，赫那克莱妥斯说，好像是这样；但智慧望到这以外，实见到万事万物之为同一；“昼”与“夜”，“生”与“死”，善与恶，一切皆一，永恒者，同一者；凡见到事物之为异者，不见到其所见事物之真理。“赫西阿德未知昼夜；因为这是‘一’。”——（希腊文曰“esti gar hen”，梵文曰 asti hi ekam，即唯“是”或“有”此“一”而已。即“万物为一”）那么，此万事万物皆是之一永恒者和同一者，恰恰是我们所谓为“有体”；这正是唯独见到“变易”的人所否认的。执“虚无论”的佛教徒[1]，坚持只有这么许多理念（“识”，vijnānāni）和无常底形相，仅为多个部分和原素之合；任何处也没有一性，没有同一性；超出理念和形相以外，你便达到自我灭无，达到“空”，达到“无有”。可是人必得在某处安立一个一体的原则，倘若不在事物的基础上，或在其秘密有体上，便得在其动作上。佛教徒安立了其“羯磨”（karma，即“业”）一宇宙原则，而这，倘若你加以思维，终究达到一宇宙能力为世界的本因，不变的度量之一创造者和保持者。尼采否定“有体”，但不得不说一宇宙底“是为意志”；而这，倘若你加以思维，又似乎不外是《奥义书》中所说的“意志能力即是大梵”（tapo brahma）的翻译。后代数论否定知觉存在之一体性，却肯定“自性”（Prakriti）的一体性，这又同时是事物的原始

[1] 佛陀自己对这问题保持了缄默；他的“涅槃”的目标，是现象底存在之否定，但不必须是任何种存在之否定。——原注

原则与本质和创造能力，即希腊人的 phusis。承认万事万物为一诚然是明智的；因为视见看到它，灵与心伸到它，思想即在正本对它否定上又旋转回到它了。

**疏释：**

（一）“这宇宙，于众生万物为同一的，不是任何神或人所创造的；它恒常已是。正是。且将是——一永远活着的火，以有规律的度量而自炽然，以有规律的度量而自熄灭。”（《简言》，第二十则）

（二）“对反兴起叶调。从乖戾出生最优美底和谐。”（第四十六则）

（三）“以关节而联系的骨骼，同时是一整体又不是一整体。相合同便是相分异；调叶者便是乖戾者。‘一’性出自多个‘别异者’；多个‘别异者’出自‘一’性。”（第五十九则）

（四）佛法中口语：万法归一，一归何处？——答复是：“一归万法”，成了循环；或：“一法不受”，超上了，即此文所谓“达到‘空’，达到‘无有’”。——但这也非如此简单。纯然达到“空”，“无有”，似亦非佛法之极诣。

于此，无妨再引古籍，以相参证。“易有太极”不必说。古人早已安立这一宇宙的永恒原则。姑且引据庄生之齐物论：“非彼无我，非我无所取。是亦近矣，而不知其所为使。若有真宰，而特不得其朕。可行、已信，而不见其形。有情（‘情’训‘实’）。而无形。……如求得其情与不得，无益损乎其真。……”

“道行之而成，物谓之而然。恶乎然？然于然。恶乎不然？不然乎不然。物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故为是举莛与楹，厉与西施，恢诡谲怪，道通为一。”

子祀，子舆，子犁，子来四人相与语，曰："孰能以无为首，以生为脊，以死为尻，孰知生、死、存、亡之一体者，吾与之友矣。……"

庄生之寓言，此类甚多，似乎应着重其玄理而忽略其形式。所谓首，脊，尻，用哲学语言说，即是始，中，终；说其为一体，只合承认其以"身体"之"体"表后世所谓"体用"之"体"或"本体"之"体"。总归是说美、丑（厉为奇丑怪之人；西施是美人），善、恶、生、死，存、亡，皆是一体，此之谓"道通为一"。

此外，在老子书中说"一"之处亦多，如"天得一以清……"之类。又说"圣人抱一为天下式"。文繁，不具引。观《庄子》所谓"真宰"多么与"伊莎"相合！

赫那克莱妥斯见到凡稍留意于看世界的人所见到的，即在此一切动作与变易与分别中，有个什么是坚住与安定性的，它回到同一性，确定一体性，胜利入乎永恒。它常有同一度量，它今是，曾是，且将永是。虽然我们有一切分别，我们仍是同一的；我们皆出自同一源头，皆依同样底宇宙律则前进，皆生活，相异，且奋斗于一永恒底一性之怀抱里，皆常在寻求那将一切有体结合为一且使万物为一者。每人依他自己的方法看去，着重其这一方面或那一方面，看不到或减除了其他各方面，因此各与以一不同之名，——甚至如赫那克莱妥斯，为其创造和毁灭底"力量"一方面所吸引，与之以"火"之名。但时当他概括而言，他推的够广远；是"太一"为此"大全"，是"大全"乃此"太一"，——宙斯，永恒性，"火"。他可与《奥义书》同说，"凡此皆是大梵"（sarvam khalu idam brahma），虽则他不会进而说："这'自我'是大梵"，反而会以《韦檀多》说涡柔（Vayu）的公式，宣称"你是当前显明底大梵"（tvampratyakṣam brahmāsi），而说此"阿祇尼"（Agni）。

**疏释：**

此诸梵语在诸《奥义书》中皆屡见而不一见者。涡柔为风神。风亦即气。《黎俱韦陀》拟象之为原始巨人之气息，在第十卷中，该部分较晚出。思想与古《韦陀》相距稍远，与诸《奥义书》甚合。“阿祇尼”即火或火神，见前。

但我们可以在各个不同底方式上承认此“太一”。“不二论者”(Adwaitins)肯定了这“一”，“有体”，但将万事万物搁开了，以为“摩耶”，或者，他们认识了“有体”在这些“变易”中之内在性，这些“变易”却仍不是“自我”，非“彼”。毗搜纽派(Vaishnavas)的哲学见存在永恒为一，在“有体”，“上帝”中；永恒为多，由于“他”的本性或知觉能力，皆在“他”所变是的。或存在于她内中的心灵中者。在希腊，同然，安那玺曼德否定“变是”的多底真实性。恩佩朵克列斯肯定“大全”永远是一与多；一切即一，这变为多，于是复归于一。但赫那克莱妥斯不肯这么斫断这谜的纠结。他实是说：“不是，我执持我的万事万物的永恒一性之理念；它们永不终止其为一。全是我所说的永远燃烧着的‘火’乃取种种名与色，将自体变为万有，却仍其为自体，全然不是由于任何幻觉或变易的纯外相，而是有其一严格底和正极底真实性。”然则万事万物，在其真实性、与本质、与律则、与其存在之理上，皆是此“一”；是“一”在其形色，价值，变易上，真的变为万事万物。它变，然又不可变；因为它既不增，也不减，也未尝须臾失却其永恒底自性与同一性，即此永远活着的“火”的。许多价值，皆归到这一切价值之同一标准和判断；许多力量，皆回到这不可更动的能力；许多变易，皆代表又归结到一个同一底

“本体”。

在这里，赫那克莱妥斯加入了他的公式：“一出自一切，一切出自一”，这是他于宇宙进程的叙述，正如他的公式：“万事万物皆一”，是他于宇宙永恒底真理的叙述。他说：“一”，在宇宙的进程中常是变为万事万物，刹那刹那如是，因此有万事万物的永恒底流衍；但万事万物亦永是回到其一性原则；因此乃有宇宙的一体性，变易的流衍后之同一性，度量之稳定性，在一切变化中之能力之保存。这，他进而以他的变易论，解释在其性格上为一恒常底互换。然则这事物的同时向上和向下的运动没有终竟？至今是向下的居优，以造成宇宙，那向上的是否也会得势，将其消归于永远活着的“火”呢？于此，我们便达到这一问题：是否赫那克莱妥斯曾执一周期底焚烧或“散坏”（pralaya）论。“‘火’将临于一切事物，审判且将其定案。”倘若他曾持有此一说呢，那么在赫那克莱妥斯的思想与我们惯熟的印度观念间，又可得到一惊人的同点了，印度有所谓周期底坏灭说，《古事记》中说会有十二个太阳同时出现，将全世界焚毁，而《韦檀多》学的理论，谓显了与隐没成其永恒底周期循环。如实，这两路思想在真元上皆是同一，必然达到同样的结论。

**疏释：**

此处有当略释者：

（一）《古事记》（*Purāṇ as*）——这是一种神话与小说式的记述，亦即是各教派的宝典，其作者不详，虽传者系维耶色（Vyāsa），又自许为直承《韦陀》的传统，皆难确信。然古籍中有称引及之者（如《唱赞奥义书》iii，4，1；《百道婆罗门书》xi，5，6，8；《财利论》[*Arthaśā-stra*]，i，5），故可远推至公元前五世纪。作者自非一人，

而主要有其十八种，分隶三教派，皆印度教。

(甲)毗搜纽派(Vaiṣnava)有其六：*Viṣṇu*，*Bhāgavata*，*Nārad īya*，*Garuḍa*，*Padma*，*Varāha*

(乙)湿婆派(Saiva)亦有其六：*Siva*，*Linga*，*Skanda Agni*，*Matsya*，*Kūrma*

(丙)克释拏派(Brahma-Kṛ ṣna)，亦有其六：

*Brahma(Saura)*

*Brahmāṇḍa*

*Brahmavaivarta*

*Markaṇḍeya*

*Bhariṣ ya*

*Vamana*

凡此皆长篇大制，故谓之"大古事记"(*Mahāpuraṇa*)，其他小者(*Upapurāṇa*)皆未入计。

(二)毗搜纽派(Vaishnavas)——此为印度教中敬拜 Viṣṇu 之一派，与湿婆派及密乘能力派鼎足而三。唐时音翻毗搜纽或维瑟努或维师鲁，皆与原音相近，而皆不确切。大抵每一教派，必有标志(tilaka)庄严其庙宇与造像，亦涂饰于信士之额。其次为入道之仪(dīksā)，各有繁简之别。其次为其师尊(guru)，亦有种种称号，等级。其次为咒语(mantras)，或显或密。其次为论撰(śāstras)，所以阐扬该派教理者。此毗搜纽派，与佛教及耆那教之兴起，大约同时，约当公元前五世纪。以大梵(Brahmā)与湿婆(Śiva)合于毗搜纽而成其三位一体之"一神教"即上帝崇拜。其后与那罗衍那(Nārāyaṇa)神之崇拜合，公元后又与克释拏(Krṣṇa)神之崇拜合，即佛乘中所谓"遍入天"及"自在黑"是。实即阿毗罗(Abh īra)部落之英雄，神而化之。公元后八世纪又与"敬爱道"(Bhakti)合，成

其精神一元论及幻有论(见前),以商羯罗为其大师。然推理之势盛而敬爱之道衰,直至十一世纪时罗曼鲁遮起而振兴之。其教盛行于南印度,而廪巴恪(Nimbārka)则盛传之于北,而加入以罗达(Rādhā)之敬拜,罗达即克释拏夫人。十三世纪摩达婆(见前)倡多元论,仍以毗搜纽为宇宙至上主。至十五世纪而有宰丹尼亚(Caitanya)之运动,使教派为之一新,接收异教徒,及本教之他投者。同时泩拉伯(Vallabha,生于1401年)之"纯不二论"(Śuddhādvaita)亦起,与商羯罗之"单不二论"(Kevalādvaita)微异。其间又与罗摩(Ramā)之敬拜合,该派起源亦当在公元前五世纪时,至十一世纪时乃大盛,于是此毗搜纽教派,几乎统印度教之全部,皆此数人之力。以教理而论,则多元,一元,净一元等,有其歧分;其间又有罗摩难陀(Rāmānanda)一派,提倡以方言传教,且废除婆罗门族姓与贱民("不可触"阶级)间之歧视,故其传播之广,亦有其由。

(三)论"变易"之形式,《简言》有说:"这抛散开又重聚合;这前进,又复后退。"(第四十则)

## 四

赫那克莱妥斯对宇宙的叙述,是一进化与内转,出自他的唯一永恒原则,"火",——这同时是唯一本质和唯一力量,——在他的拟喻底语言中,表之为向上和向下的路。他说:"上与下皆是同此一条路。"由"火"这发光和能力原则,发出"风","水","地",——这是在其向下的路上的能力进程;在这进程自有的紧张中,同样有潜能底转回之一力量,这将循相反的次序,将万事万物引回到源头。整个宇宙作用安立于这向上和向下的两个力量的平衡中;凡物皆

相反对的能力之平衡静止。生命的运动有似弓弦的退反，他用了这比喻，拟似其为一引回和紧张之力，制止一发射力，每一正动之力，偿之以一相应的反动之力。由这个对那个的阻力，造成了一切生存的和谐。

**疏释：**

（一）此段征于《简言》者：

"火的变易是最初化为海水；海水则半化为土地，半化为闪电。"（第二十一则）

"土地融化为海水时，其终竟之量与其凝固为土地以前之量相等。"（第二十三则）

"火生地死，风生火死，水生风死，地生水死。"（此谓火生于地之死……）（第二十五则）

（二）这里有两个名词，亟待解释，通常是被忽略了的：

（甲）Āvirbhāvaḥ—evolution，此通常译"进化"，不诬。然亦当译为"显现"，佛典中尝译之为"现前出者"。

（乙）Tirobhāvaḥ—involution，拙译作"内转"，不诬。义即是"隐没"，佛典中译为"非现者"。进化当然是"显现"，与之相对为"隐没"或"消失"。但于此有一义当稍着重，即二者皆是一作用或程序。进化是一显了作用，内转是一隐没作用。向前、向外有其程序，向后、向内亦有其程序。此由外而推内，倘若不是原来有其内在者，经过了一番内入作用，如何能有其外发和进化？虽物质中亦有其知觉性，如其原子之相组织相分离，这必是知觉性之隐藏于其中或内入其中了。隐而不显，故不觉其作用或甚至其存在，然而外发而显，所以成其进化了。在人类，在高尚心灵中，种种德性咸在，

皆待显豁而出。这大概是一宇宙真理,亦暗合乎我国儒家之性善之说。至若说(大梵)以其德性之隐与显而变化为其所愿是为者,则是印度哲学了。

儒家说人性本善,则善为内在,为固有。其说另以今言出之,即心灵之性,亦即神圣之性。那么,是至善,其为学亦以此为极归,所谓“在止于至善”。然中国更有道家哲学,亦推阐其于有无之宇宙观,在真元上正与此显隐之说相应。如人声之显为语,隐为默,此语默对言。如作用之显为动,隐为静,则动静对举。此外尚有阴阳、刚柔、消息(此“息”为“繁息”、“增大”、“滋多”之谓)……等对言。此在道学为常谈,通之于“显了”“隐没”之说,固无不合。然道家亦不全以此为等同之相对。王辅嗣于《易》之《复卦》注云:“复者,反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息(此‘息’为‘止息’,或‘休息’义)则静,静非对动者也。语息则默,默非对语者也。然则天地虽大,富有万物,雷动风行,运化万变,寂然至无,是其本矣。故动息地中,乃天地之心见也。若其以有为心,则异类未获具存矣。”

这里所云“异类”,即言“万类”或万事万物。——辅嗣之意,动不足以与静对,语不足以与默对,犹如说吾人之所知,远不足以对称吾人之所未知(佛陀亦有所说之法有如其手中所持之一片树叶,所未说之法,则有如满林的树叶之喻),正是道家思想之胜处。推之至大,则“万有”之后必存一“至无”或“本无”。此“无”不是中无所有,而是涵藏了万有。那么,换个方式说,即又是万事万物有其“显了”与“非显了”,或“内化”与“外化”,或“内转作用”与“进化”之分。

“天地以本为心”,未尝不可换个方式说,谓“天地以心为本者也”。此“心”即所谓“知觉性”。

这么，足以阐明《老子》之“天下万物生于有，有生于无”说。解此“生于”为“出自”可，解之为“存在于”亦可（如俗语所谓“生于忧患，死于安乐”，则义是“生活于”其中）。这无论作何解说，皆可以契入此真实义，即万有不能为空无。

自古至今，关于能力之争冲，许多哲学家讨论过了。我国《老子》说“反者道之动”，正是深明此理。在遭受的反动上可以测量正动的力量，是寻常物理。但单说“正动”与“反动”，仍属于线或属于面，又未免将问题过简单化了。力量作用之形式无限，而力量之分殊亦无限。可说有存在即有力量，存在亦即是力量。至若“动态”只是极微末的一部分外表，于此我们在讨论其紧张度，弛缓度，平衡或和谐。而宇宙之动之本身或力量之本身，远超出乎人类所知与能知的范围以外。

这里有同一譬喻，恰可见东西方古代哲人看事之不同。老子：“天之道其犹张弓欤！”——“张弓”即暗许能力之紧张，对称，平衡。然《老子》未尝强调争斗一面，却说：“天之道其犹张弓欤，高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。”——他的意许仍在于一大和谐，要得到相当的平等境。这是超出纯物理计度而得到的结论。若纯就物理为说，则其说只合止于力量之平衡，对称。然另有其“天道”在，超乎人道以上。

在印度的“数论”(Sankhya)中，我们有此同一理念，从一原始本质力量，成其能力情况的相续进化。诚然，在那里所提出的体系，是比较完全且使人满意的。它始于原始底或根本底能力(mūla prakṛti，“根本自性”)，这作为第一本质(pradhāna，“胜性”)，由发展和变动而为相续的五个原则。是“空”而非“火”，乃第

一原则，这为古希腊人所忽略，但经近代科学重新发现[1]。由此随之以风；火，即燃烧，发光，和电的能力；水，与地，即液体和固体。“数论”，如安那玺曼捏斯置“空气”(或风)于四原则之首，四者皆希腊哲人所承认的，虽则“数论”不和他一样，以之为原始本质，因此亦异于赫那克莱妥斯的次序。但它以创造一切形色的功能归于“火”这一原则，——正如《韦陀》中的阿祇尼乃诸世界的伟大建造者，——在这一点上至少与他的思想遇合了；因为必是作为一切形成与变易后的能力原则，赫那克莱妥斯乃选择“火”为他的“太一”的象征和物质代表。关于这，我们可记起近代科学进到了多么远底地步，以其着重电力和种种无线电的放射力量(radio-active forces)，是正了这班古代思想家之说——赫那克莱妥斯的火与雷电杵，印度的三重阿祇尼，——在原子的形成与能力之变换上。

**疏释：**

(一)安那玺曼捏斯(Anaximenes)，乃安那玺曼德之学生，亦为该派哲学之承继者。其学说以“风”或“空气”为万物之创造因，亦视为一自体存在之神。至若日、月、星、辰，皆从土地出。以为地是平原，天为穹盖，星为钉，此其当时之信仰，故有此俗间口头语流行“倘若天下坠呢？”——此哲学家卒于公元前504年。

(二)“画廊学派”(Stoics)

这是治希腊哲学者所必知的。即渐寓(Zeno，of Citium in Cyprus，342—270 B. C.)在雅典讲学之处(Stoa Poecile)，该处会友因此得名。自渐寓以后，其著名学者，有：

---

[1] 现在又废弃了，虽则那也不似确然无疑或遂成定论。——原注

(1)Cleanthes of Assus，331 B. C. — 251 B. C.

——另说其人寿九十九岁，乃渐窝之继承者。

(2)Persaeus ——渐窝学生

(3)Aristo of Chius

(4)Herillus of Carthage

(5)Sphaerus of Bosporus

(6)Aratus

(7)Chrysippus of Soli

此乃使画廊派学说圆成之人。

生于 281 或 276B. C.

卒于 208 或 204B. C.

与之同时代而著名者有：

(甲)Eratosthenes of Cyrene(276 或 2 B. C. —196 或 2 B. C.)，为 Aristo 之学生。

(乙)Teles，道德学者。——或谓其学亦出自此派，因其为“冷嘲派”之一人。

(8)翕栗西普斯(Chrysippus)之学生二人：

(甲)Zeno of Tarsus

(乙)Diogenes of Seleucia(即 Diogenes the Babylonian)于 156B. C.，为遣往罗马之哲学家代表。后不久谢世。然此人门徒甚多，其著者为：

a)Antipater of Tarsus——雅典讲座之承继人。

b)Archedemus of Tarsus——在巴比伦创立学会。

c)Boethus

d)Panaetius of Rhodes(185—110B. C.)——乃罗马 Stoicism 之创立者。原为雅典 Antipater 之承继人。

考此派学说，其源出于苏格拉底学派之所谓“犬儒派”(Cynicism，通常亦译为“冷嘲主义”，或“讥世派”)，以讲道德著名。其所以分出而为异者，在科学推究。以为哲学之究竟目的，在乎影响人之道德情况，然真道德有赖乎真知。哲学虽重修道德，同时亦为“神圣之知识与人类之知识”。故其学三分：一、逻辑，二、物理，三、伦理。其伦理原则，亦全基于赫那克莱妥斯之“一切为一”之说。其后克列恩退斯(Cleanthes)又加修辞于逻辑，神学于物理，政治学于伦理学。大抵始以思辨之精明，次以事理之探究，终于圣境之臻至。

据此派之物理论，以为“天神”原为“火气”则最初化之为“空气”，次为“水”，“天神”居“水”中，内在而为其“形成之理”(logos spermatikos)。“水”一部分仍其为“水”，一部分乃沉垫为“地”，另一部分则为“空气”，“空气”一部分更稀薄化，乃燃为原始之“火”。如是，世界形成而与“天神”或灵魂分；及乎世界之程终尽，万事万物皆灭于一宇宙之火，宙斯收敛此世界，俟定期再吐生之。如是，成坏相循环，永远不息。又因其遵循同一律则，故相续诸世界中万物皆同，即同此人世，同此世事，以至细微末节皆重复出现。——此所据为赫那克莱妥斯之说。

更考古印度亦同此说，如谓万物坏时，虽苏迷卢山(简称须弥山)亦坏。世界成时，山现如旧。推之过谓去佛迹，无不皆然(参《大唐大慈恩寺三藏法师传》卷二)。则似久已成为信仰，无复哲学思维了。

(三)复次，于“僧佉”即“数论”之起源，犹当略说。“数论”诸谛，散见于史诗，可见其起源甚古，非一人所制。羯比罗等必然是取已成之说，从而组合之，条理之，成了一相当明确的系统。至若其古到什么时代，则几乎可说这是上古始有文字以后之传统，尚存

结绳之余习。因为未有文字以前，在文明开化史上必先有算数，由于这在人类生活上是必需。结绳以记事，记日月，其记录必然简单，主要仍是凭人的记忆；结绳之外，尚可用其他物质工具为助，如筹策。凭记忆有一数为系统，可谓为一心理工具。如诸《奥义书》中，也提到过“一是什么，二是什么……”之类。这传统一直存留到中古，如佛书之《百法明门论》，《百论》，《十二门论》，《千佛名经》……等等。以及佛之卅二相，八十种好等等。此一智用，似于文化古老诸民族比较发达，如古希腊人，古巴比伦人，及古印度人为然，如在北欧诸民族开化较晚则不然。在心理上这一智用一转便成为“分析”之智用了，成了科学之骨干。因此亦有人曾目数论哲学为科学底哲学，或无神论。

（四）“三重阿祇尼”——阿祇尼见前注。“三重”即地上的火，雷电火，与太阳。

但古希腊人未曾前进到那究竟底分辨，如印度所归之于羯比罗（Kapila）的，一位无上底分析思想家，——分辨“自性”与其宇宙原则，其二十四谛，形成“自然”的主观与客观方面者，分辨“自性”与“神我”，“知觉底心灵”与“自然能力”。因此，在“数论”中，空，火，乃其余皆仅是“自性”的客观进化原则，原始本质（phusis）的进化方面，而古希腊人未能脱出“自然”的这些方面，进到一纯粹能力的理念，亦全然未能说出其主观一方面。赫那克莱妥斯的“火”，要代表一切“物质”的原始本质，又要代表上帝和“永恒性”。这么主要从事于“自然能力”，又失败于探测其与“心灵”的关系，一直存在于近代科学思想中，我们发现其间亦有同样底尝试，要寻出“自然”的某一原始原则，或“以太”，或“电”，认其与原始“力量”为一。

**疏释：**

（一）在赫那克莱妥斯，“自然能力”与“心灵”犹未严格划分，亦于其《简言》中可见：

“化为‘水’是‘心灵’的死亡，化为‘土地’是水的死亡。反之，‘水’生于‘土地’，‘心灵’生于‘水’。”（第六十八则）

（二）这里说的羯比罗，即“数论”师（Kapila）。据佛乘，则云“外道名劫比罗，古云迦毗罗，讹也。此云‘黄赤’，鬓发面色并黄赤故，时世号为‘黄赤色仙人’”。

这位思想家的历史止此。在摩诃婆罗多史诗中，羯比罗几乎是唯一哲人，又与阿祇尼，湿婆，毗搜纽，或金胎为同一人。其他典籍中的记述亦皆属神话，无历史价值。凡“数论”之书，皆属近古，《数论经》是公元后十四世纪时作，为此经之疏者毗若那比丘更是十六世纪后半期的人。可约略推知者，羯比罗实有其人，或者生当公元前六世纪中叶。因为佛陀出生之地名 Kapilavastu（此字之后半又作 vatthu，nagara，pura，义皆为“城”）。羯比罗城之得名，因有此一人居其地。“仙人”是一尊称。“黄赤色”是字义。如是而已。

不论那是怎样，世界之由原始本质或能力，因某种进化的转变而成（由 pariṇāma，即“转变”），这理论于古希腊和印度诸学派是共通的，不论其于原始物质（phusis）的性格所说的怎样不同。赫那克莱妥斯与早期希腊圣贤之别，是在他的向上和向下的路一概念，以为下降与回转是同此一条路。这相应于印度的“流转”与“还转”，“心灵”与“自性”的双重运动，——“流转”，即发出而向前，“还转”，即退后和内敛。印度思想家专从事于这双重原则，只要其触

到个人心灵之入乎“自然”的进程及从之退转；但仍然，他们见到“自然”本身的一同似底，一周期底进前和退后的运动，这便引到永远重复着的创造和散坏之循环；他们执持周期坏灭(pralaya)的理念。赫那克莱妥斯的理论，似乎也要求同样底结论。否则，我们必须假定那向下的趋势一旦发动了，便常占了向上运动的优势，或者，宇宙是永远出自那原始本质且永远回到它，但永远不实际回转。然则是“多”为永恒，不但在显示的权能中，亦且在显示的实际事实上。

**疏释：**

“向上和向下的路是同此一条。”(第六十九则)似乎不能全从直线着想；因为他也说：“在圆周上始与终是共同的。”(第七十则)即是说取圆周上任何一点为起点，一旋转之后则为终点。或者设想其为螺线形，一旋转之后可到起点的直线位置，然而提高了，则更合乎后代进化思想。

进者，更有一则简言值得于此联带思维：“为生或为死，为醒或为睡，为少或为老，是同此一事。在每一场合前者变为后者，而后者又变为前者，由顿然出乎不意的反转。”(第七十八则)

可能，赫那克莱妥斯是如此思想的，但这不是他的理论之逻辑底结论；这与他上、下路的意象之明显提示相矛盾，路，是暗许有一出发点和转回点；我们亦复有“画廊学派”(Stoics)的清楚叙述，说他是相信“大焚毁”的，——倘若当时这未尝公认为他的教言，该派人士似很难作此一假定。兰纳德先生列举的近代诘难，皆基于错误概念。赫那克莱妥斯的肯定，不徒是“一常为多，多常为一”，亦复是

以他自己的话说："出自一切者一，出自一者一切。"柏拉图之牒述他的思想，说："真实双是一与多，且其在分别中常是被合并的"，正是用了不同底语言说出了同一理念。这意义是一恒常底转变之进流和退流，向上与向下的路，而我们可假定正如"一"以其向下的转变，全般变为"一切"于此下降的进程中，却永远仍其为唯一燃着的"火"，然则此"一切"以其向上的转变，可全般归到"一"，却真元是存在着，因其能再返于各各有体，由于向下运动之重复。这一切疑难皆消除了，倘若我们记起所暗许者，是一进化和内转程序，——同样的，"创造"这名词在印度文字中（梵文sṛṣṭi），意义是解放或发皇内中所蓄者，潜在者——而且坏灭之火销毁存在着的形色，然不消除多性原则。然则在赫那克莱妥斯的周期大焚毁理论中，全无乖违；而那既是变易的最高表现，倒是他的哲学的完整逻辑了。

## 五

倘若是"变易"律决定同此一向上、向下之路的进化和内转，则同此一律通行于整个路程，贯彻其一切步趋和转还，弥漫路途间的亿万交涉。遍一切处皆是此交换与互易（amoibê）律。在一切时，一体性与多性皆有此相互的活泼关系。"一"恒常是将其自体变换为多；给出了那黄金，你便有代之之一切供应品；但事实上皆只有如许黄金的价值而已。多者恒常将其自体变换为此"一"；凡此供应品皆发给了，消失了，我们说，皆毁灭了，但代之者，有此黄金，原始底本质能力，等于供应品之价值者。你看太阳，你以为这常是同此一太阳，但如实这每日是一新太阳升起；因为是"火"恒常给出它自体，换得原素上的供应品所以组成太阳者，太阳便保持了形相，能力，运动，及其一切度量。科学指示我们这在凡物皆然，例如在

人的身体;这常是同一,但仅一恒常底变易而保存其现似底同一性。有一恒常底毁灭,然而无有毁灭。能力自体发施,却未尝真是耗丧自体;变易,与在变易中能力之不可更换的保持皆为律则,毁灭却不是。倘若这多性的世界终于被"火"毁灭了,可是仍没有终竟,这不是被毁灭了,却只是换得了"火"。进者,凡此转变间皆有交换,这些转变皆只是"有体"的这么许多活动价值,皆为宇宙底黄金之固定量额与价值相等的供应品。"火"从一形式取得其本质给予另一个,将其本质的一个表面价值变为另一个,但本质能力仍其为一,新价值正等于旧价值,——正如其化燃料为烟,为煨烬,为灰。近代科学关于这变易上所发生的事已有更精确底知识,却肯定赫那克莱妥斯的结论。这便是能力保存律。

**疏释:**

(一)这是赫那克莱妥斯的另一简言:"一切皆换得了火,火又换得了一切。如器皿之换成金,金又换成了器皿。"——这里说"换"(amoibê)是指"交易",但如实亦是指"互易"(《简言》第廿二则)。

(二)"能力保存律",即所谓"物质不灭"。物可灭,其质或原素终在。此律至今未变。略治化学者知此。推之至于宇宙原则,即凡存者必然不会不存在,凡已是者不能为非是,已有者不能无有(参拙译《薄伽梵歌》第二章第十六、廿颂)。

(三)关于太阳,说"每日是一新太阳"(第三十二则)。此外亦说:"倘若没有太阳,其余星辰不足以止其为黑夜。"(第三十一则)更说:"暮与旦之界线是大熊宿;正对大熊宿者,是光明底宙斯的边界。"(第三十则)

实际上生命的活动底秘密在此;凡心思的或身体的或徒是动性底生命,皆以恒常底变易和交互而保持其自体。虽然,赫那克莱妥斯的叙述,至此不是全般可满人意的。所交换的能力之度量,价值,纵使其形式已经更换,仍其不改,但为什么我们所有的宇宙供应品以易世界的黄金者,也应固定了,且在某一方式上不变易呢?那如何解释,如我们在宇宙间所观察的,许多原则和原素和种种结合的这永恒性,以及同样底形式的长存与重现,是怎么发生的?为什么在这恒常底宇宙川流中,每物当究竟是一样?为什么太阳虽是常新,却为了一切实际用处仍为此同一太阳呢?为什么,如赫那克莱妥斯自己所承认的,川流应是同此一川流,虽则流着的永远是另外底又另外底水呢?是在这关系上,柏拉图乃举出了他的永恒底、理想底固定理念界之说,在那,他的意思似乎同时是说一发源着的真实理念,与一原始底理想方案,有在于万事万物。印度式的一唯心哲学,可能说这力量(Shakti),你所称为“火”者,是一知觉性,以其能力保存了其理念的原始方案,与相应的事物形式。但赫那克莱妥斯给我们另一说明,虽不十分使人满意,却是深沉而且充满了提示着的真理;这包含于他的那些惊人的语句中,说及战争与正义与紧张,及“愤怒之神”之追逐越轶度量者。他是第一位思想家之全在“权能”的义度中看世界者。

**疏释:**

(一)“许多原则和原素和种种结合……”——“原则”是指物质,生命,心思,性灵等。“原素”是指科学上之原素。

(二)“柏拉图的固定理念界”说——柏拉图(Plato)——生于公元前427年。二十而从苏格拉底学。凡八年而苏格拉底逝世。

年四十而游意大利，西西利等地。亦数数从事政治，略无所成，盖讲学著书者凡五十年。寿八十而卒——这，只是方便一提起而已，其实尽人皆知。

柏拉图的"理念"说，源出于苏格拉底的辩证论。据苏格拉底，凡人的识感的对象与思想的对象夐乎不同。识感的对象皆"变易"，而思想的对象皆"是"。在思想上我们懂到如何谓之"相等"，但在识感上，我们从来未尝见到有两个"相等的"石头或木杖。凡我们谓其为"相等"，皆是指其"趋于"或"近于"相等，而如理实，两石头或两木杖决不会相等。但是因其"近于"相等了，差不多了，所以仍属于"变易"，而非即"是"。例如圆周率，直一周三，此三后还有若干位小数，只达到近于全"是"。——以此而推定一无声无臭无色的真实，仅可在思想中得。思想世界和识感世界可判然划分。

其次，便当明所谓"形式"。倘若我们见到某事某物是美，则必然假定有此一美的形式。那么，我们便可问是什么使此一对象美丽？我们尽可说这样那样，说是色彩，说是光线……等等，但皆不足以解释此一语："这是美！"那么，苏格拉底也作了一简单解释："倘若有什么事物出乎'美'以外而是美底，则是'美'使其为美底"。换言之，是美底"形式"之当前，乃使其为美丽。其他种种形况皆然。在一语句中，这表之以动词，"是怎样"或"是什么"。这便成其为一"形式"。然则凡某一识感的对象，便是若干个这种动词的集合，每个是一可知之"形式"。在这义度下，识感世界与思想世界又没有分别了。另一方面，我们凡述说一物的这些"形式"，没有一个"形式"是全然存在于此一物中的，只好说此物"参与了"其中所有的某些"形式"。离乎此，此物亦无独立底真实性。（在此，我们不妨问：如何是"现量"，是否有独立底真实性？——这问题可提出，因为哲学在此是讨论普遍性的，则不当分别其为印度的或希腊的，

因为普遍性的，其理必是同一。——据这观点，“现量”亦复属于一“形式”，是还未入乎思想中之识感知，现量所得，离此亦无独立底真实性。）若我们于某一物所“参与”的形式皆知，则于该物亦无余事可知。

柏拉图于此论更进了一步而推演说，事物“本体”之可知者，唯属于思想，属于概念，唯属于“形式”或“理念”。吾人通常于事物之知识，多属意见或“表呈”。某事物对吾人之“表呈”，即吾人于该事物之意见。然“表呈”非正知识，虽正确犹在向正知识之半途。正知识之获得，取决于科学底思维，此与“表呈”之形成不同，必取决于“理念”之真实性（其“形式”[eidos]与“理念”[idea]同义）。如赫那克莱妥斯所云，万物皆变易无常，永远游离于两相对立之境况间，无有表出其纯粹而全般之性格者。然则凡为常，为纯粹，为自体一致者，仅能在思想中得。此即直属于“形式”或“理念”。

复次，谓求物事之真元于其“形式”或“理念”中，是谓求之于“普遍者”中。普遍者谓于多个个体为共通者，即所以成其一共通概念者。于此，或可得事物“本体”之知。吾人以一共通名词，表述若干分别事物，于此乃得一“理念”。反之，若某一分别事物如其为一分别事物，则不能成为一“理念”。而此“普遍者”，非独存在于吾人之思想中，或天神思想中，实纯粹自体存在而存在于其自体中，其形式常为同一，无有任何变易。此为永恒之样本，凡“参与”其中者皆以之为图样，然皆与之相分。是由此一独立存在，乃使其成为真实性独有之真实原始原素，凡变易者之有何真实性，皆资取于此。而“理念”又名自体存在者；因每一类事物仅有一“理念”，故又为——“单元”。赫那克莱妥斯言变，柏拉图于此言“不变”。其“理念”向吾人表呈“本体”，且以之为科学之真正目标。

复次，此事物之“本体”或真元非全无分辨者。凡物之具“本

体”者，作为一定之对象，自有其一体性，然有其质素之多性，又因其与他物相异，故其“他体”或“非体”之量无穷。因此，在每一概念，我们当问究何者为其他概念，此概念能与之相合或不能与相合者。结果柏拉图双非唯有“一”而无“多”与唯有“多”而无“一”之论（见其所撰《巴门尼迭斯》[*Parmenides*]，附本疏释之末）。

复次，“理念”之不变易性，非谓其不能为变易者之因。凡变易者，皆由之得其所具有之“本体”，故又云“理念”，乃凡物以之而为其物之因。如“善”之一“理念”，乃一切完善，一切“有体”与知识之因，而“神圣理智”与“善”同一，故此为世间之秩序与理智之因，而真实“本体”，为一活动能力，凡一切动作，生命，心灵，理性，皆归属之。然则“理念”虽为不变，而有此一动力概念存，则可谓为其一方面，然后其说圆成。

由是以观，此所谓“理念”，亦不过普通概念，认其有分别存在，且认为形而上学之真实而已。然而凡事物必有其“理念”可归于概念者，而表之以相应之名词。在柏拉图著作中，诚亦如是。凡本质，性格，关系，活动，自然对象，人工创作，贱者，贵者，良者，劣者……皆有其“理念”，如“伟大在其自体”，“名在其自体”，“双重在其自体”，“床在其自体”，“奴隶在其自体”……以及“污秽”之“理念”，“非体”之“理念”，“非正义”之“理念”……凡此“理念”间有一定之关系，将此关系组织而纲领之，乃科学之使命云。

柏拉图晚年，稍将“理念”限于自然对象，亦尝谓“理念”即“数”，此则遵从毕达哥拉斯派学说。其“至善”之“理念”乃一切“有体”与知识之极因，使凡物得其真实性者，故亦为宇宙之“本体”，则可谓为上帝。然柏拉图未尝于人格性之上帝作何说。

室利阿罗频多于此文中，说“一发源着的真实理念”与“一原始底理想方案”，指此。世界乃理智之工作，凡变易无常之万事万物，

皆以宇宙之"本体"为极归,此则与安那萨葛拉斯(Anaxagoras)且与苏格拉底同说。

(三)"愤怒之神"(Furies),即 Eumenides——据希腊神话,其数凡三。皆 Saturn 之血所化,名 Tisiphone, Megara, Alecto,皆女性。专主惩恶,在世间以战争,祸乱,瘟疫,以及良心之刺痛为惩罚之工具。在地下阴界则加罪人以鞭挞与毒楚。又被称为 Furiae, Erinnyes, Dirae,然 Eumenides 字义表"仁惠","同情",则得于停止惩罚 Orestes 之后,Orestes 固尝为报杀父之仇而杀其母者,由 Apollo 为之湔涤,则亦原其情,Orestes 乃为三者立庙。古希腊各处皆有其庙,凡人讳其名,亦不敢窥此建筑。人若有罪而入之,则必自生愤怒,理性皆失。祀用鸽,用羊,用酒,用蜜。神话谓其像皆狞猛,着血染之黑衣,头上盘蛇,手执火炬与蝎子棒。在阴界则坐于 Pluto 之座位,司复仇。

(四)"在'权能'的义度中看世界者"——这是指思想家而言。此后则有卡力克列斯(Kallikles)。至若欧洲从希腊罗马以后,凡实际政治家及英雄人物,几无一不以此眼光看世界。若哲学方面,诚以赫那克莱妥斯为第一人,在文艺复兴时代可推玛启惟理,近代则有尼采。

这交换的性质是什么呢?是争冲(eris),是战争(polemos)!战争的规律和结果是什么呢?是正义。那正义如何施为呢?由力量的一公正底紧张与赔偿,乃生事物的和谐,因此,我们假定,乃产生事物的安定性。"战争是一切之父,一切之王。""一切事物依争冲而变是"。"知道那争冲便是正义"。——凡此,皆他对这事的主要简言。起初,我们见不到为何交换应当是争冲;这倒像是贸易。争冲是有的,但为何不当应也有和平底愿意底互易呢?赫那克莱

妥斯于此却一点也不要;不要和平!他或与近代条顿人同意,商业本身便是"战争"的一部分。是真,有其贸易,黄金换供应品,供应品换黄金,但此贸易本身及其一切情况,皆受制于宇宙的"火"之一更强底甚且是一暴烈底驱迫。这便是他说"愤怒之神"追逐太阳的意思;《奥义书》也说:"为了畏惧'他',神风便吹……死神便跑。"且在一切有体间,有一恒常底强弱比试;以斗争它们方得存在,由于斗争它们的度量乃得保持。我们见到他是对的;他摄得了宇宙"自性"的原始一方面。世间万事皆力量之一冲突,由那冲突和奋斗与扳执与角扭,不但事物得其存在,亦且保持了存在。是"业"?"律则"?但各个律则相遭遇且相竞争,以其间之紧张,世界的平衡是保持了。而"业"呢?这是一恒永底迫促着的"权能"之一雄强底正义,是"愤怒之神"追逐我们,倘若我们越轶了我们的度量。

**疏释:**

(一)《奥义书》云云,此出《羯陀奥义书》,第二章第六轮,第三颂。原文如下:

bhayādasyāgnistapati bhayāttapati sūryaḥ,

bhayādindraśca vāyuśca mṛtyurdhavati pañcamaḥ

拙译如次:

"火神畏'彼'故,炽然散光精,

太阳畏惧'彼',发热舒其明;

因陀罗,涡柔,第五为死神,

皆因畏惧'彼',急尔前路遵。"

(二)"业",音翻"羯摩"(karma)

此即通常所谓"善业""恶业"之"业"。它是宇宙间的一律则,

其因果性几乎是机械底。但室利阿罗频多自己说过："有三种权能或力量，弥漫于这宇宙间。第一，即宇宙'律'，称为'羯摩'或其他什么。第二，即'神圣同情'，这透过法律之网尽可能触及最多的人，给他们以机会。第三，即是'神圣恩慈'，其施为更不可测度，却亦比其他的更不可抵抗。"余参拙译《薄伽梵歌注释》第二十三页。

赫那克莱妥斯争辩说，战争不徒然是不正义，混乱底暴力；战争是正义，虽是一暴烈底正义，唯独可能底一种。再度从那观点看，我们见到他又是对了。由所费的能力及其价值乃决定结果，凡两种力量相遇之处，能力的发施便是强弱的比试。然则报偿对强者岂不应依乎他的强力，对弱者依乎他的弱点？至少这在世界上是如此，是一原本律，虽隶属于强者对弱者之扶助，究竟这不必定是一不正义或越轶度量，不论有无尼采和赫那克莱妥斯之说。而且究竟说来，有时在柔弱之后，岂不有一奇巨底强力，加于被压迫者正本压力，刚激起了它的暴烈反动，如弓弦之退返，宙斯，永恒底"火"正保守着他的度量？

**疏释：**

（一）"荷马是错了，当其说：'唯愿斗争在天神和人类中绝迹。'因为倘若是那样呢，则万事万物皆会绝灭了。"（第四十三则）

此语出自亚里士多德所引，诸家所译，主旨无异，而出文微有不同。"唯愿……"以上，皆译家补辑。"因为……"以下，或缀为"因为倘没有高、下，便不会有和谐；倘没有阴、阳性的对待，便不会有动物"。

阴、阳对待之说，治《易》者读之当莞然。而高、下、和谐之说，

指声音，在我国春秋时，晏子已论及了（参《左传·昭公二十年》）。是论“和”与“同”之异而相济。

（二）“有时在柔弱之后，岂不有一奇巨底强力……”云云。这是普遍事理。但室利阿罗频多说这话，另有心理背景，是印度当时尚未独立。这文字撰于1916年杪，到1917年中。第一次大战尚未结束。室利阿罗频多虽然退隐，是梦寐也未忘祖国独立的。而后下的“非暴力运动”等，大大是运用了心灵力量，以抵抗压迫。

至若比喻“弓弦之退返”，这在物理上是一事实。射一枪弹或发一弓箭，同时必受到一“反坐”之力。最新式飞机，便是利用这原理，激空气后退乃使飞机前进。

这里有一微细处宜辨：强力本身所附带或必有的挫折亦即其弱点，强力所施的对象所发出的抵抗之强或弱。——这里又与《老子》学说相合。“柔弱胜刚强”。……“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，其无以易之。弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行”。“人之生也柔弱，其死也坚强；万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则不胜，木强则共（通‘拱’）。强大处下，柔弱处上。”——皆是就对抗而言。然强者本身的弱点，变相亦等于对方的抵抗。

凡此，皆是拟喻之说。人事，则从来没有一事可消归这么简单的公式。如何为强，如何为弱，既属复杂，亦复甚为相对，若在历史上寻事实为证据，则其事实不胜枚举，然《老子》之意，亦如希腊哲人之意，胜败的最后决定者非相敌对之两方，而为第三者曰“道”。最后胜利，归之于“有道者”。

不但在有体与有体之间，力量与力量之间有战争，即在各个内中有一永恒底对反，互相反对者的紧张，是此紧张，乃造出对和谐

为必要的平衡。然则和谐是有，因为宇宙本身在其结果上是一和谐；但这是如此，因为在其进程上这是战争，紧张，对反，永恒底冲突者之一平衡。真底和平必不能有，除非你说和平是指一安定底紧张，相敌对的力量间的权势之均等，一种相互的过度力量之中和化。和平不能创造，不能保持任何事物，而荷马（Homer）的祷告，唯愿战争在天神与人类中消灭，是一奇巨底乖谬，因为那会是世界的终结。一周期底终结可能有，不由于和平或调协，而是由于大焚毁，由于“火”的袭击（to pūr epelthon），一火的裁判和定案。“力量”创造了世界，“力量”便是世界，“力量”以其暴猛性保持着世界，“力量”将结束这世界，——且永恒重新创造它。

**疏释：**

“与另一个奋斗的，支持了自体”（第四十六则）。

“分别着的，乃与自体相合”（第四十五则）。

赫那克莱妥斯之非毁荷马，皆从其斗争论出，如谓“隐秘底和谐，胜于明显底和谐”（《简言》第四十七则）。则仍以“和谐”为指归，同于儒家之“致中和”。

## 六

赫那克莱妥斯是第一且最一致底一位相对律则的教师；这是他的本原哲学概念的逻辑结果。万事万物，既在其本体上是，在其变是上为多，则结论是凡物在其真元上是一。昼与夜，生与死，善与恶，只能是同此一绝对真实性的不同底方面。事实上生与死为一，我们可从各个观点说，凡死皆只是生的一进程和转变，或说凡

生皆只是死的一活动。如实，二者皆为一个能力，其活动向我们呈似方面之为两。从一个观点看我们皆非是，因为我们的生存只是能力的一恒常变换；从另一观点看我们皆是，因为在我们内中的有体常是同一，保持着我们的秘密同一性。同然，我们只能从一纯是相对底观点，说某事物为善或恶，公正或不公正，美或丑，因为我们取一特殊立场，或着眼于某一实际目的，或某一时有效用的关系上。他举出了一譬喻，“海，是纯洁亦最不纯洁底水”，对鱼类为佳原素，对人类为可憎，不可饮。而这又岂不于凡物皆然？——它们在真实性上皆是同一；而得其质素和性能，皆由于我们在此变迁世界中的立场，由我们的视见的性格，以及我们的心思的组织。一切事物皆旋圆回转到永恒底一体性，在其始与终皆是同一；只是在变是的弧线上它们自体殊异且互相殊异，在那里它们彼此没有绝对性。昼与夜同；只是以我们视见的性质，我们在地球上的据点，我们与地球与太阳的关系，乃造成其异。于我们为昼者，于他人为夜。

**疏释：**

（一）此段所言之相对性，颇合乎庄子。如海水喻，尚有其他喻说数则，兹未列举，亦不必深论，类言猿猴，豕，家禽等；如举《齐物论》里一段参看：“且吾尝试问乎汝：民湿寝，则腰疾偏死，鳅然乎哉？木处，则惴栗恂惧，猿猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荐，蝍且甘带，鸱鸦嗜鼠，四者孰知正味？猵狙以为雌，麋与鹿交，鳅与鱼游。毛嫱，骊姬，人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤，四者孰知天下之正色哉？”主旨略同。

至若“生死存亡之一体”，亦见前注。

（二）末句“于我们为昼者……”参《薄伽梵歌》第二章第六十九颂。

因为这于善与恶的相对性之执着，赫那克莱妥斯被人认为是宣传了某种超道德论；但我们应小心察看赫那克莱妥斯的这超道德论究竟归结到什么。赫那克莱妥斯不否认一绝对者存在；但于他，此绝对者当求于“一”中，于“神圣者”中，——不是群神，而是唯一无上之“神”，“火”。有反对他者，以为他以相对性归于上帝，因为他说那第一原则，是愿意却又不愿意被称以宙斯之名。但必然，这是完全误解他了。宙斯一名，只表现于“神主”的人类的相对底理念；因此，虽上帝接受这名称，“他”不为此名称所拘束或限定。我们对“他”的一切概念，皆是局部底，相对底；“‘他’是随人所愿乐而称名。”这不多不少是《韦陀》所宣布的真理；“一存在者，圣人以许多名字称之”。大梵（Brahman）是愿意被称为毗搜纽（Vishnu），他却又是不愿意，因为他亦是婆罗门与摩醯湿伐罗（Brahma，Maheshwara，“大自在”）与诸天神，和世界，和一切原则，及凡存在者，却又不是此任何一个，不是这，不是那（neti，neti）。如人这么接近他，他便如是接引他们。但此“一”对赫那克莱妥斯，如对《韦檀多》学者，是绝对的。

**疏释：**

（一）“一切人类律则，皆以‘一’、‘神圣者’而支持其自体。”（《简言》第九十一则）“支持”与“保养”同义。

上帝是“双超善恶”（第五十七，第六十一则），“愿亦不愿意被称以宙斯之名”（第六十五则）。

（二）"不是这，不是那"——此诸《奥义书》中极常见语，或译"非此也，非彼也"。换言之，什么也不是。反推之，万有无不是"大梵"。此《韦檀多》学胜义。此"大梵"即《薄伽梵歌》之"自我"。《薄伽梵歌》亦算《奥义书》之一。

（三）"如人这么接近他，他便如是接引他们"。——此出自《薄伽梵歌》第四章第十一颂，拙译：

"人如是其就我兮，'我'亦如是而佑之。……"

（四）这所谓"超道德论"（supermoralism），乃合乎老子之学。那一绝对者，仍是"道"。是"一"。亦文中所言之"神圣者"——若论其称谓，则"道常无名"。若以"名"为"实"宾而言，则此"实"即老子之所谓"朴"。以下言此"朴"之实际，如"朴虽小，天下莫能臣也。侯王若能守之，万物将自宾。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。"那么，在这种境界上加之以名，乃曰"始制有名"。既有其名，则为名所囿。故曰"名亦既有，夫亦将知止"。"知止"即知其限度。——总归"道"是一绝对者，又是一无限者。"有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道。强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反……"——本无名，故曰"无名天地之始"。不得不勉强为之名。此无不是亦无不在。如《庄子》所云"在蝼蚁"，"在稊稗"，"在瓦甓"……等（《知北游》）。无不是则非一是，故《奥义书》称之曰"非此也，非彼也"，称"大梵"则无不是。以雅言出之"稊稗瓦甓，皆大梵也"。

（五）这里更有"火"之一喻，亦见庄子（《养生主》）。是秦佚吊老聃之死所说："适来，夫子时也。适去，夫子顺也。安时而处顺，哀乐不能入也。"古者谓是帝（通"蒂"）之县（即"悬"）解（此谓如瓜果之熟落，其蒂之悬必解）。"指穷于为薪，火传也，不知其尽

也。”——似乎也说“火”是一永生原则。薪尽而火不尽。

这从他的一切名句看是明白的；昼与夜，善与恶皆为一，因为它们在其真元上皆是“一”，而在此“一”中，我们于其间所作的分别皆消失了。万事万物中有一“言”，一“理”，——Logos，而那“理”是一；只是凡人以其心思的相对性，各自将其化为个人的思想和看事物之法，且依照此可转变的相对性而生活。这便推论到有一绝对底，一神圣底事物观。对上帝，一切事物皆是善底，公正底，但凡人以某些事物为善，某些事物为不公正。然则有一绝对底善，一绝对底美，一绝对底正义，凡一切事物皆其相对底表现了。有一神圣秩序在此世间；每一事物之尽其性，皆依照其在此秩序中之位置，且居于此万物之唯一“理”中的恰当地位和对称中，便是善，美，公正；恰是因其圆成了那“理”，依据了永恒底度量。举例说：世界大战，有些人可能认其为恶，仅是一场屠杀之可怖，但对另外某些人，因其对人类开启了新底可能性，却可能似乎是善了。这同时是善亦是恶。但那是相对看法；在其整体上，在其一神圣目的，一神圣正义，一神圣力量之发施其自体于事物的大理智中，在圆成凡此之每个和一切情况上，从绝对底观点看，这是善，是正道，——对上帝，不是对人，如此。

是否这便推论到相对观点是全然无效呢？未尝须臾如此。反之，这应是神圣“律则”的表现，适当于每个心思，一随其本性和立场的需要。这，赫那克莱妥斯明白说出了：“一切人类的律则皆为一个所持养，神圣律则。”此一语应足够保障赫那克莱妥斯不遭“自语相违”（antinomianism）的攻击。诚然，没有人类法律是神圣正义的绝对表现，但它从之取得其有效性与核准；它之有效，是为了它的目的，在它的地位上，在它的恰当时间里，有它

的相对底需要。虽人们于善于正义的见解，在变易的转换中也变化不常，可是人类的善与正义在事物的川流中常住，保持一度量。赫那克莱妥斯承认相对底标准，但作为一思想家，他不得不超出之以外。大全同时为一为多，为一绝对者和一相对者，多的一切关系皆为相对者，可是皆回到那在它们内中为绝对者，为其所保养，以之而常住。

**疏释：**

这里说昼夜之为一，乃以之为相对者之喻，始有其义。喻之于阴阳，善恶，以至生死，乃中西之所同。重在双是且双超之道。如大《易》："通乎昼夜之道而知"。据《庄子》："老聃曰：……夫天下者，万物之所一也。得其所一而同焉，则四肢百体，将为尘垢；而死生终始，将为昼夜，而莫之能滑（滑，借为"汩"），而况得丧祸福之所介乎！"（《田子方》）

至此，赫那克莱妥斯尚未推之如《庄子》说"真人"之远。"死生，命也。其有（训'犹'）夜旦之常，天也。……"（《大宗师》）天"一"，即此文所谓一，人"不一"，即此文所谓"多"。"有真人而后有真知"，庄子充分叙述所谓"真人"，欲借此以表达"真知"，以今言出之，无妨曰"真理"。终于说："……故其好之也一，其弗好之也一。其一也一。其不一也一。其一与天为徒，其不一与人为徒。天与人不相胜也，是之谓真人。"——转化为"真人"之后，始可得知其真理，此自古至今中西精神寻求者所同致力之处。真理超出名言，然可契悟证会。换言之，是扩充此凡人知觉性，透入"真理"界，则可了悟……寻常所谓"百尽竿头更进一步"，径路绝而风云通者，其关键亦在于此：个人的知觉性既已扩大，增高，加深，真近于弥纶了，

则此能知者可变到与所知者合一。凡超出名言为“不可说”、“不可说”者，转而仍有可表明；从来精神哲学皆于是安立，因为此际是“与天为徒”。

## 七

至此，我所着重探讨的赫那克莱妥斯的理念，皆属普通底，哲学底，形而上学底；它们顾望生存的那些第一真理，“天神工作的初始律”（devānām prathamā vratāni），皆哲学所最先寻求的，因为那皆是启开一切其他真理的钥匙。但其于人类的生活和企慕上的实际功效是什么呢？因为，那终究是哲学对于人的真实价值；在他的自体的性格上，他的心理原则上，他与世界与上帝的关系上，他的命运的固定路线或伟大可能性上，给他以光明。这是大多数欧洲哲学的弱点，——不是古代的，——皆是太生活于云里雾里了，寻求纯粹底形而上学底真理，过于无外地为了其学术真理本身的缘故；因此，那不免稍觉枯干，因其对人生的关系过于间接了。在晚近欧洲思想家中，是尼采卓然出众，由于他带回了一点古之机动性与实际力量到哲学里，虽在偏重这一倾向，他可能失当地忽略了哲学思维的辩证与形而上学方面。无疑，我们寻求“真理”，皆应当首先为其本身的缘故，不宜从任何预存的实际目标和成见出发，那会扰乱我们对事物的公正见解；但时若“真理”已给寻到了，其于人生的关系便变到大为重要，乃成为我们在研究上费了劳力的坚实辩护。印度哲学，常是了解了它的二重功能；它寻求“真理”，非徒作为一智识底娱乐，或为理智的自然轨持（dharma，达摩），却为了知道人可如何以此“真理”而生活或企及它；因此在宗教上，在社会理念上，在人民的日

常生活上,有它的亲切影响,在印度人民的心思和行动上,有其浩大底推动能力。希腊思想家,在毕达哥拉斯(Pythagoras),苏格拉底(Socrates),柏拉图(Plato),画廊派(Stoics),和耶毗鸠鲁派(Epicureans)皆曾有这实际目的和主动力量,但它只在少数文化人物发生过作用。那是因为希腊哲学,失去了其与"神秘道"的古老亲谊,将自体从流俗宗教分开了。但如寻常是唯独"哲学"能给"宗教"以光明,救其鄙俚,愚昧,与迷信之弊;同然,唯独"宗教"能给予(除了少数)"哲学"以精神热忱和效用能力,而挽救其变为不实际,抽象,无生育之失。这两神圣姊妹分手以后,于两者皆不幸。

**疏释:**

于此读者宜返观我国情况,兹略提出数点,限于体例,姑不阐论。

(一)古之"礼",在孔子以前,以近代眼光看,双包宗教与哲学。许多仪文,至今只合在宗教中摄。

(二)子思出而儒学有独立之哲学倾向。曾子之儒学传,下至孟子,儒家哲学卓然确立。而宗教精神亦犹未失。于荀子见一别枝而终场。

(三)墨子之宗教精神偏胜。而宗教仪法大被其非难。

(四)惠子,公孙龙子等皆纯思辨哲学,与希腊哲学——智论师或游士派——相同。

(五)老、庄出而清谈起,哲理胜,宗教精神衰。

(六)佛法入,虽本原非宗教亦非哲学(如晚近欧阳大师辨之甚明),而二者之精神并存。

（七）道教兴，斋醮盛，天书起，而其哲学衰。

（八）禅宗盛而宗教与哲学双泯。

（九）陆、王出而二者之精神合。朱子亦然。宋、明理学俱有恢复古“礼”之倾向。

（十）近代中国无似古西洋之哲学，亦无似今印度之宗教。无其利亦无其害。

（十一）目前为俱收并蓄时代，一皆取之域外。

（十二）将来似可望“精神道”之大发扬，二者双超。

但时若我们在赫那克莱妥斯的名言中，寻求他的伟大基本思想于人生的应用，我们便失望了。他给我们很少直接指导，大致是让我们从他的优秀理念之充实富藏中提取我们自己的利得。可称为他的贵族人生观者，我们可能视为他的哲学概念之伦理结果，以为“权能”是原始原则的自性。他告诉我们，多的是不好，少的好，对他是一人等于千万人，倘若那是最优者。知识的“权能”，德操的“权能”，——德操，他说，是人的神圣力量，——权能与优越性，普通在人生中是占势力的事物，而且皆有无上价值，在其高上与纯洁程度上，于凡人为稀有，皆是少数人的艰难底造诣。从那，如其为够真实，我们可抽绎一社会哲学和政治哲学。但民主人士很可能答复，倘若在一人中或少数人中，有一优越底、集中了的美德，知识，和力量，同样，在多数人中也有一分布了的美德，知识，和力量，倘若那集体也发生作用，可重过且超过孤单底或稀有底优越性。如古之印度思想亦如此认定，倘若国王，圣人，最优者皆毗搜纽本身，到那么一种程度非“平常人”（prākṛto janāḥ）所能企及，则凡夫（“the five”，见疏释），群众，平民亦皆如是。“神圣者”是“通体”（samaṣṭi）又是“别体”（vyaṣṭi），显示于集体中亦如于个人中，而赫

那克莱妥斯坚执的正义，要求二者皆当有其功效和价值；二者诚然相互依倚，资藉，以发抒其优越性。

**疏释：**

（一）关于政治的《简言》，可录出数条如下：

“人民应为法律而战，有如保卫自己的城墙。”（第一百则）

“听从一个人的提议亦是法律。”（第一百一十则）

“我以为一人胜于万人，倘若他是第一流。”（第一百一十三则）

“伊西菲亚人最好皆上吊，每个成年人，让该城给无须的少年人管辖，因为他们逐走了赫模朵乐斯，他们中间的最优者，说：‘我们全不要我们中间什么最好底人；倘若有这种人，让他在旁底地方、在其他人民中去。’”（第一百十四则）

赫那克莱妥斯出身贵族，自易有此藐视群众的思想。

（二）“凡夫”（the five）——即是说寻常底一家之主，即治家理事的人，因为一家中保持五个火，是古《韦檀多》的传统。另义为作五种常仪的人，即作默祷，作供奉，作斟灌，浴神像，施食与婆罗门。——谓之“凡夫”。

（三）“神圣者”显示于集体中——此即柏拉图之“世界心灵”。

赫那克莱妥斯的其他名言皆饶有趣味，如他肯定人类法律中的神圣原素，——那也是一深奥且有功果的简言。他对流俗宗教的观念皆为有趣，但只在表面上推动，且虽是在表面上亦不将我们推进多远。他以一猛烈底蔑视，拒斥古代玄秘法门在当时的堕落，从之转向真实底神秘法，属于我们的本体和“自然”的，那“自然”，如他所云，爱隐藏，充满了神秘，永远是微奥的。这便是一表象，古

"神秘道"的学术堙沦了，精神意义已离去了它们的象征，甚至有如在韦陀时代的印度为然，但在希腊未尝有新底强大底运动，如在印度一样，能代以新底象征，于其隐藏着的真理作新底更属哲理的重述，代之以新底训练，"瑜伽"诸派别。有些尝试，如毕达哥拉斯的，是作了；但希腊大体上随着赫那克莱妥斯所作的转向，发展了对理智的敬拜，让古之玄秘宗教之遗余，化为一庄严底迷信，和一成俗底奢靡。

**疏释：**

（一）"人类法律中的神圣原素"云云——原来的《简言》（第九十一则），是"一切人类的法律，以唯一'神圣者'支持自体"。

（二）"猛烈底蔑视"云云——原来的《简言》（第一百二十四则），斥当时的神秘道人士为"梦游人，魔术士，酒醉汉（Bakchoi），荒怪者（Lenai），神秘人（Mystai）"。此大概指当时之阿菲派人物（Orphics）。Clement of Alexandria 引此语，谓赫那克莱妥斯尝以将来之报复恫吓此辈云。

（三）"新底强大底运动"云云——这指韦陀时代以后，《韦檀多》学勃兴，其于古仪法等之反对甚力（参拙译《薄伽梵歌》第二章，第四十三颂，四十六颂）。其于牺牲祭祀亦皆取抽象义（参《歌》第四章，第二十四，二十五，二十六，二十七，二十八，二十九，三十，三十一，三十二颂，第六章，第一颂）。

此后则诸派哲学起，更成其为思辨的讨论了。

（四）"瑜伽诸派别"云云——大抵指炼气作体式等之"赫他瑜伽术"（Hatha-yoga）及"罗遮瑜伽术"（Raja-yoga），即主调心者（参拙译《瑜伽论》及《瑜伽书札集》）。

（五）“毕达哥拉斯”云云——毕达哥拉斯退隐到意大利的克罗通那(Crotona)以后，——其时年近四十，——自创一教会或修会，称曰 Italian，接收门徒甚众，其规律颇严，最善谈辩之士，必随从五年，然后许发问，沉默之士，试学二年后即可参加讨论。所教者，内外并重。毕氏本人，原以算学、医药、哲学等著名。其讲学目的，主要在尊德性；日常生活中颇多禁戒，如禁止肉食及豆类。诸生每晨入山林孤独之处默自观省心身之过，然后略进淡薄之早餐而相聚讨论。类皆哲学及政治问题，入夜则其仪轨略与晨间同。如是讲学授徒，而其地之风俗浸变，以至于父慈子孝夫爱妇顺，而其徒众成德达材者多，后皆为政治当局所乐用。及毕氏死而渐衰。（卒年不详，多说其卒于 Metapontum，时当公元前 497 年云。）

更饶有趣味的，是他斥责以牺牲祀神；他说这是徒劳于纯洁化，是以牲血染污自己，有似乎我们用泥涂洗涤泥涂之足。于此，我们见到是同一反叛路道，反对一世界性的古宗教习俗，如在印度一样，毁掉了韦陀教的牺牲仪法，——虽然佛陀的伟大慈悲冲动，未尝有在于赫那克莱妥斯之心：在古代地中海岸诸民族中，怜悯从来未能成为一强大底动力。但赫那克莱妥斯的言语诏示我们，古代在希腊和印度的牺牲礼制，非徒是请召野蛮底天神之一榛狉办法，如近代研究误会地结论到的；它有一心理底意义，要使心灵纯洁化，一如召请高尚有助益的权能，因此全然可能是神秘底，象征底；因为，如我们所知，纯洁化乃古之“神秘道”的主要理念之一。在《薄伽梵歌》之印度，在犹太教，因先知者流与耶稣而发展，古旧底物质象征，尤其是血膋祀事，皆被贬抑了，然牺牲的心理意义仍被保留，着重了，配备了更微妙底象征，如基督教中的“圣餐”，以及信士在湿婆或毗搜纽庙中的奉献。但是希腊以其理性倾向，以其

宗教意识之不充足，未能挽救其宗教；它趋向那严格底分辨，以哲学和科学置于一边，以宗教置于另一边，这成了欧洲心理的那么奇特底一性格。于此，赫那克莱妥斯，如在许多其他方面，是一位先驱，西方思想的自然倾向之一指点者。

**疏释：**

这上一段提及赫那克莱妥斯斥责牺牲祀神的事，这亦是对该时代习俗的讥评。曾说：

“在群众中所谓‘神秘道’者，皆是不神圣底仪文。”（第一百二十五则）

更说：

“倘若不是崇事狄阿尼修斯，他们的游行以及歌颂生殖的诗唱，皆会是羞耻底表演。但狄阿尼修斯，他们兴奋谈起，大张宴会而崇奉的，便是哈迭斯。”（第一百二十七则）

这便是说：“酒神”即是“死神”。

“时若染污了，他们便以牲血洗净自己，好似已踏入泥污中的人，更以泥污洗净自己。如或有人见到他这么做，应当看他是疯了。”（第一百三十则）

这所谓“染污”，便是内疚神明，作了什么事，感到违背了天良，对不起上帝，于是用牲畜去作祭祀，赎愆，表示忏悔。

于此值得略略检讨我国古代的办法。因为“牺牲”之事，在全世界各民族中皆有。问题涉及民族性和奉祀者的心理背景。

这似乎是物质环境所决定的事：我国古代很早已脱离游牧社会而入乎农业时代。因此先王制礼，于崇德报功之祀事，未尝废牺牲，然亦未尝如古犹太游牧民族之作全燔祭，每祭可杀牛羊若干头

而燔之。在事实上是重“质”而不重“量”。因名山升中天之柴燎，所燔者是柴木，不是牛羊。所谓祀天以“质”不以“文”，用的是陶匏瓦器。“太羹”是简单肉汁，不加盐料，“玄酒”便是清水。太庙之禘、祫等祭祀，用“太牢”亦仅为一牛，一羊，一豕而已。特牲之毛色与角状，皆在选择条件下，而且有如何豢养之方法。杀之之前尚当卜其吉与不吉，不吉则另拣其牲牷。这么，似乎甚合中道了。多杀则伤仁，大夫无故不杀羊，士无故不杀犬豕。全然不杀，如梁武帝之用蔬代祭品，则源出佛教之慈悲；所保全者少，其为益不弘。在古代视人与物有分。牲畜皆物，儒者是“仁民而爱物”，孟子之说“是以君子远庖厨也”，是在培养其仁心。赵简子谓“杀马而活人，不亦仁乎！”是以人为主体。至若以羔羊而赎人之罪，或燔祭而净化一己，乃我国古礼之所未闻。

同样惊人的，是他之斥责偶像崇拜，在人类历史上属最早底一人，——“有谁向一神像祷告的，是向一堵石墙喃喃作语。”这暂反性的唯理主义与实证主义之无容忍底猛烈性，使赫那克莱妥斯又成了人类思想的一整个运动之先驱。这诚然不是一宗教底抗议，如摩哈默德之反对阿拉伯人的自然主义的，邪教的，崇拜偶像的多神教；或基督新教之反对公教会之美感底，情绪底圣贤崇拜，玛利亚崇拜(Mariolatry)及其用造像和细致底仪文；它的动机是哲理底，理性底，心理底。赫那克莱妥斯诚然不是一纯粹理性主义者。他信仰天神，但是作为心理底当体，宇宙权能，他过于不耐物质造像之朴率，其摄住识感，其翳障天神的心理意义，见不到所向之祷告者，不是石头，而是石头所表相的神圣人物。可注意的，是在他对天神的概念上，他倒与古代《韦陀》见士相近，虽然在他的气性上全然不是一宗教神秘者。韦陀教似乎除外了物质造像，是耆那教

和佛教的誓反运动，或者介入了偶像崇拜或至少使其在印度流俗化，普通化了。于此，赫那克莱妥斯亦开了古代宗教之毁灭的路，准备了纯哲学与理智的统治，也造成了一空间，后下为基督教所填补；因为，人是不能独依理智而生活的。及至已太晚了，也有些尝试是作了，要将老底宗教重新精神化，攸理安(Julian)和理班尼乌斯(Libanius)作了异常大底努力，要立起一新苏底"异教"，以与胜利底基督教争衡；但那企图太不实际了，过于纯属哲理，空无宗教精神的发动力。欧洲已毁掉了它的古代信理，无可恢复，为了宗教不得不转向亚洲。

**疏释：**

(一)"耆那教的誓反运动"云云。

耆那教，在我国古有所知，佛法视为外道之一，称"离系子"，或"尼犍子"(Nirgranthah)，自称起源先于佛陀，其最后一圣为大雄(即伐驮摩那，Vardhāmana，圣号 Mahāv ῑra)，为第廿四祖，略与释迦佛同时。为吠舍厘(Vaisali)人，年卅而父母卒，得其家长之允许，出家而为耆那教之修士，游方十三月后，遂弃衣服，此即佛乘中所称"露体"外道之由来，修行十二年而得"大遍智"，与释迦同。入灭在西元前 480 年左右，寿七十二。平生得大弟子十一人。其教未尝弥漫五印，亦未尝灭绝，至今犹盛。

该教人士，自古分为两派，一为"白衣派"(svetāmbaras)，一为"天衣派"(Digambaras)；后者全身外露，有时涂灰，即佛乘中所称之"涂灰外道"。至回教征服印度时，始强其以布蔽体。两派之教义悉同。主旨在出轮回，断生死，除业缚，得涅槃。其于宇宙"本体"，以为有成，住，坏，与《韦檀多》学之视宇宙本体为"一"，为

"常",为无终始,无变易者不同。故其哲学称"本体不定论"(Anekāntavāda)。其世界"本质",则为永恒而不灭,所变灭者,乃其"性格"与"形式",此与希腊初元哲学同。其因明亦颇精深,辨证法作"或然论"(syādvāda)。

就耆那教理大致观察,其标举心灵之存在与佛法异,余如修为等多同。说原子合成"补特伽罗"(此字义殊于佛乘中解,此当谓"本质"),而原子分"干燥""沾湿"二汇,因其干湿度之不同,多方多式之结合亦异,乃化为地、水、火、风等。亦近希腊哲学。其与印度诸宗各派全异者,则有其"流质"之说,甚合于我国古之所谓"气"。凡物分为有生物无生物二汇,无生物则有"空间"使其存在,"法"(dharma)使其动或被动,"非法"(adharma)使其静,"本质"成其变。此"法""非法"皆属"流质",凡心灵与之相接,乃生善,恶,功,罪等;此唯"气"仿佛近之。又谓地、水、火、风等皆有其灵,则其传远在婆罗门道发展以前,可谓犹存初民信仰。

此文所谓誓反者,原取义于基督教新派马丁路德之流,反对旧教即今之公教或天主教。耆那之反对韦陀教,与佛教反对之相同。同为公元前五世纪时之大启明运动。耆那当时与原始佛教同无偶像崇拜。佛灭度后信士所拜者,乃头巾,法轮,履迹等物,皆镌雕于石。及后正法渐失,像法兴起("像"有二义,一谓"似是",一谓"造像"),佛陀造像乃繁,及菩萨道大兴,兼之以密乘之陀罗,而造像乃不可屈指计。前后每五百年间,作风出自本土,及所受希腊雕刻影响,在艺术史上皆斑斑可考。

据耆那教理,初亦无重偶像之说。其僧徒所托处,可谓寺观,然为一大空堂(upāśraya),既无浴处,亦无厨房,仅有空床,供僧止宿。然后世亦寺庙渐兴,其诸祖之名姓可考,则造像亦立。其大戒之五,为弃世间一切物,不得有私产(余四为不杀一,不诳语二,不

盗窃三,不淫乱四)。凡信士与僧徒皆同,故庙有之资产常富。因其戒杀,故不得垦土掘地,与佛教同,然其修正资生之具,乃取给于转贩贸易,贷钱取息,戒律所不禁,故西印度各处庙宇虽崇隆辉焕,而其名稍衰。而信士与他教之居士或修士稍异,盖为僧之初阶或前期;其他戒律极严,如游方不得出若干里,加以衣着等限制(白衣派许着一衣,不洗不脱,全破始易;头发长后不剪不剃,必根根拔除),故迄未弘扬广远,而二千五百余年间,亦未尝衰谢。至今建筑,造像,皆为弘丽,尤以所书经典,世界闻名。至若其戒杀护生,视他教有过之者。每庙必别有一处(panjarapola),畜养老病动物,使尽天年。

(二)攸理安(Julianus),公元后331至363年,年三十二岁。生于君士坦丁堡,为君士坦丁大帝之弟。君士坦丁大帝既入基督教,攸理安乃受基督教化,非其所好,年二十四乃游雅典学天算与神术。后任高尔(Gaul)之恺撒,屡屡征服该地及日耳曼之强敌。后为其军队所拥立,称奥古斯特(Augustus),故于公元361年为罗马大帝。秉政后崇祀古罗马诸神,宣布脱离基督教。其原因不一,或谓其早年所受教过于严刻,或谓雅典哲人深获其心。后征波斯屡胜,伤于战场而卒。其人贤明,服饰朴素,不失为罗马英主之一。临殁犹与一学者议论心灵不灭,略无怨悔。

(三)理班尼乌斯(Libanius)——攸理安时代之哲学家,安梯阿希亚(Antiochia)人。生卒年月不详。少时受教育于雅典,后在安梯阿希亚办一学院,作育文学英才甚多,皆有名当世。攸理安甚崇信之,爵之厚禄而不受。然所撰述,多经其刊定云。

这么,关于一般人的生活,赫那克莱妥斯没有什么给我们,出乎他在社会和政治上一贵族原则的暗示以外者,——我们也可注

意到，在几乎一切后下的希腊哲学家，这贵族倾向皆非常强。在宗教上，他的势力倾于消灭旧底信仰，却未尝有效地代之以更深奥底什么；虽他自己不是一位纯理性主义者，他却给哲学底理性主义开了路。但纵使没有宗教，哲学本身至少可给我们关于人的精神命运上的一点光明，对无极限者的一点希望，某种理想底圆成，我们可向之努力的。而柏拉图，为赫那克莱妥斯所影响，却替我们试作这事；他的思想寻求上帝，试要摄持其理想，有其一美满底人类社会的希望。我们知道“新柏拉图派”如何在东方的影响下发展了他的理性，又如何影响了基督教。“画廊派”，尤其更直接的是一班赫那克莱妥斯智识继承人，达到了人类可能洞见的一些理念，极可惊异，且有结果，且达到了一雄强底的心理训练，——如我们在印度当说是—“瑜伽”——以之希望实现他们的理想。但赫那克莱妥斯自己有什么给我们呢？直接则没有什么；我们只得尽可能从他的初原原则和僻奥语句中采集。

**疏释：**

“新柏拉图派”(Neo-Platonism)在东方影响下……云云。

自柏拉图卒后，旧学会人士，愈尊信毕达哥拉斯之学，久之，渐厌其数理神秘说，而柏拉图之“理念”论，又罕探求，其理想主义亦堙郁不彰。于是新学会起，此乃卡列阿迭斯所创(Carneades，卒于公元前128年，寿九十八。所创之新学会，又称第三学会，对以前Arcesilaus之“中古学会”，及Socrates之“古学会”而言)，标举知识之或然性，否定知识之可能；失望于形而上学之探讨，则以实用性为真理之实验，而于古之辩证法，亦无所取材。于启明，则谓赖乎内心之光明，真理，乃直觉以传于心思者。于是柏拉图之学，化

为启示哲学，怀疑论遂不复存在。以为唯有超识感者为真，唯神圣照明为有福，其学基于信仰与虔敬二者，流风所被，亦隐约恢复柏拉图当年之学术地位。

顾此新柏拉图学派之发祥地，乃在北非洲之亚列山德利亚(Alexandria)，该地为东西方学术荟萃之所；此时之东方，一为波斯，一为印度。Philostratus 尝盛称印度人之学，Apollonius(of Tyana)尝往印度亲访婆罗门学者，基督徒克里门(Clement)且尝闻佛陀(Boutta)之名。卜洛丹鲁斯(Plotinus)则随罗马军入波斯，欲考查该国学术。而菲罗(Philo)之著述，又可见有犹太教之影响。则谓其有得于东方者，亦属不诬。但新柏拉图学，实亦柏拉图学派之正统发展，未尝失去其希腊本色。要之以卜洛丹鲁斯，与扬必利休斯(Iamblichus)，及坡费利乌斯(Porphyrius)三氏著称，独以卜洛丹鲁斯为卓。三人皆以柏拉图派自命，未尝或自标“新”，亦未尝自称为“学会”人士(Academician)，其前可称先导者，则为勃鲁塔(Plutarch of Chaeronea，卒于公元后 140 年左右，享高寿。其名人传甚著称于世)。

直开此一新派者，为阿孟尼乌斯(Ammonius Saccas，卒于公元后 242 年左右)，然无著述传世。尝讲柏拉图哲学于亚列山德利亚，卜洛丹鲁斯从之学者十一年。师徒似学说有异。卜洛丹鲁斯生于公元后 204 年或 205 年，出生地为埃及(Lycopolis)。年二十七始学于阿孟尼乌斯。244 年至 245 年间尝往罗马，创立一学院，其讲学多公开讨论，似文会而非课室，晚年始著笔为书，然皆为讲稿。尝患目，故亦未尝刻意为，其弟子坡费利乌斯集为六卷(*Enneads*)(每卷九篇)文颇幽奥。罗马帝(Gallienus)及其后妃(Salonina)甚尊信之，拟建一城于康班尼亚荒原(Campania)，以实现柏拉图之理想国。然计划未成。平生作隐士生活，善理财。上流社

会人士托孤者甚众。年六十六，卒于村舍，近 Minturnae 地。时公元 270 年。坡费利乌斯与之相处六年间，谓其四次亲见上帝云。

卜洛丹鲁斯之学，源出上帝之理念，而以求与上帝合契指归。此盖与印度古瑜伽之学不异。故其说论出自上帝之分体，及返归上帝之路由。谓宇宙之真本源(to proton)为无极限，无形式，无界说，无有知识之性格可加，无可说为思虑，意志，活动。此一本源，自为一体，出其自体以外，无任何需要。故其上帝无人格性。盖超乎一切存在思虑以上者，本无可说。所可知者，为有以异于一切为有限者及吾人所知者。

世界之出自此最初原则，有如一射光，此创造有其自然之必需；是故从之而出者，皆与之相关切，以之而存在，终必归返之已。然此能创造之原素，本身为无分，于所创造者为外在。故其学亦可称为“动力之泛神论”。此所创造者距其源头愈远，亦愈不完善，如光明远射，终极必为黑暗，斯则为“物”。中间有最高有体曰“思灵”(nous)，此为直觉者，无时间性，任何时皆为完全。然可知之五汇皆属之，五汇者，一，有体，二，运动，三，静定，四，同性，五，异性。此五皆属现相界(后期新柏拉图派不采此说)。此“思灵”中乃有多性之基，与最初第一原则不同。为“多”特性则分化为超识感之数与理念。此等理念，为各个分别有体之型模，又为活动之权能或灵物。理念皆彼此内在而不相混，故又合于可知之世界之一体(即柏拉图之 aútozōon)。此一理念之领域，亦原始美之领域，一切美皆依仿之。

“思灵”(noūs)完善，必从之有所生产，所产者则为“心灵”。“心灵”亦属神圣之超识感世界；包含理念，本身亦即数与理念，如其为“思灵”之现相，则为生命与活动，为无时间之永生，与“思灵”同。此已居彼世界之边际，虽本身为无躯体而不可分，然倾向于有

身体而为可分，故其自性已非如“思灵”之纯一。此第一“心灵”或“世界心灵”，非但居于有身体者之世界以外，亦且不于其上发生任何直接作用。此有其自体知觉性，然知见，记忆，回想，尚不足以当之。第一“心灵”放射出第二“心灵”，有如光线，此则谓之“自然”。此乃与世界之身体相结合者，如吾人之心灵与身体合。第二“心灵”分而为多，多个心灵漫布全世界，然在其源头为一。超识感世界之边境或下缘，以此分为多个之心灵为界际。神圣力量愈降，终则为物，此为显示之最不完善者。

顾卜洛丹鲁斯之第二“心灵”或“自然”之造物，谓其出于澄思默照，非“自然”之画出形相，然宛如委出形体之线条。如第一“心灵”之产生“自然”，亦出自沉思，此与印度《奥义书》说造物主沉思观照而产生万物之说有合。然此希腊说亦重创造之“理”(logoi)，则非《奥义书》所提及者。此创造又为其本性之必然结果，初非立一意志而为，故此世界无始无终，与亚里士多德同说。而其所谓“物”者，形式之虚器，能力之所主，似离乎其能力而存在，然能力实使之存在且使之有意义者。“物”非可触，非可接，近于无有之有。若吾人从一思想对像尽减去使之成为一思想对象者，庶几得之。此则与“物质”不同。此“物”为一切变易之基本，无有形式，界说，为有体之阴影或可能性，可谓之“非有”，——其说与柏拉图同，然卜洛丹鲁斯进而说“物”为一切“恶”之本，由之而出生世界之一切恶，由身体而出生心灵中之一切恶。精神终必化为物，心灵必创生身体为其寓居。心灵形成凡在其下者且照明之，故与之有其关系。

在相当义度下，卜洛丹鲁斯可谓集其已往希腊哲学之大成。所取诸说皆精。其世界观，谓周期之后一切情况重现，则与“画廊派”学说同。物质世界为真实超识感世界之影写，心灵创造之，留其迹象于其间。其间一切皆以数与理念而位列，亦皆前人之说。

其时基督教玄秘一派，蔑视自然，则其所斥者，可见保存希腊传统于自然美之好尚。亦相信神明之施为，即高上界对低等界之自然活动。其人类观则纯为复述柏拉图，其说心灵与身体之关系，有如原动力之于其工具，则与亚里士多德同。其他诸说之资于往哲而又加邃密焉者，不胜枚举。

且卜洛丹鲁斯之个人造诣，实有突过前人者。即超出思维以上，入乎一极乐境（ēkstasis），独一境（haplōsis），突然充满神圣光明。凡神圣"思灵"之直觉，亦即思维精神之直接自体直觉，此固已高出思维之心，然至于"思灵"而止，思维与直觉等之分别犹存。若又超出此而上之，至于证会与原始本体合一，其间一切分别皆泯，……此一证会，固东西方圣人所同有者。由此而视世间宗教，稍觉等闲。其弟子谓其视见上帝，指此。

此种哲学，终之以实践或亲证，谓其非受东方学术影响则不可。而其大弟子坡费利又有进者，以为哲学之任务在于其实际效果，在于灵魂之得救。其从入之方，最要者为"净化"，使心身纯洁，灵魂不受肉体之缠缚，则道德之学，讲其制物欲与戒肉食等说，较乃师为详。至其徒扬必利休士则已超出哲学范围，而成为一思维派之神学家。扬必利休士为叙利亚人，著述丰富，阐述柏拉图与亚里士多德之学，其受东方哲学影响，著述中深有可见。

扬必利休士之后，该派徒众尚多，然特出而卓然有贡献者鲜。亚列山德里亚之柏拉图学院，以希帕提亚（Hypatia）之领导而盛，然终毁于基督教暴徒之手，以其身殉。时在公元后 415 年。至若雅典之柏拉图学院，则以研究亚里士多德为主，加之以扬必利休士之神道哲学，而基督教与回教之哲学皆由兹出。五、六世纪时，名学者辈出，而以普洛克鲁斯著称（Proclus，410 年生于君士坦丁堡，年二十而游学雅典，485 年卒于该地）。如吾人所知之"新柏拉图

学”,至此人而得其定型。其宗教信仰,推及阿菲之神示,巴比伦之卜辞。其系统可谓完善,然内中颇缺思想之自由,亦非任何科学处理,适可与基、回二教之经院哲学并观。虽其后亦颇有传人,然在罗马帝国治下,基督教已盛,至公元529年,攸斯梯宁(Justinian)禁止雅典宣讲哲学。柏拉图学院之产业,加以没收。讲师数辈,相率而往波斯。至六世纪中叶以后,则无有柏拉图学派人士而不信基督教。西罗马最后一学者(Anicius Manlius Severinus Boëthius,生于480年,卒于525年),虽属基督教徒,然实深于柏拉图与亚里士多德之学,以政事关系被囚,狱中曾著《哲学之安慰》一书,凡五卷。其间多画廊派道德观,其人终于被杀(Theodoric, Ostrogoths之国王杀之)。古代希腊哲学,至斯而寂响。

赫那克莱妥斯在古代被认为一悲观思想家,我们有他的一两句简语,倘若我们高兴,可从之抽绎出古代的空虚福音,言万物皆是空虚。时间,他说,像一儿童弈棋,数着筹码为戏,在海滩上作堡垒玩,只为了再推倒它。倘若那是最后一语呢,那么,一切人类的努力和企慕皆属空虚了。但这句使人沮丧的话依于那一原本哲学概念呢?一切皆依那而转;因为,这在其本身,不过是一自明底事实之陈述,事物迁变,形形色色反复暂现忽终。但是,倘若自加表现于形色中的原则皆为永恒,或者,倘若事物中有一“精神”,在“时间”的变迁和进化中得其表述,而又倘若那“精神”寓居于人中,当作他的心灵之永生底无限底权能,则亦无世界之空虚或人类生存之空虚的结论可得。诚然,倘若那永恒底原始原则、“火”是一纯粹物理质素或力量,那么,真的,既是我们内中知觉性的一切伟大底活动与努力,皆当沉没且消归其中,则必不能有悠久底精神价值在我们的存在中,更毋庸说在我们的工作上。但我们已见到赫那克

莱妥斯的“火”，不能是一纯粹物理底或无心知的原则。然则他的意思是否说凡我们的生存，徒然是一持续底可变底“变是”，一游戏(或 Lila)，中无目的，游戏而已，亦无终竟，除了断定一切宇宙间的活动皆属空虚，由其退落入原始原则或本质之混然一体呢？因为，纵使那原则，“一”，多之所归往者，非徒是物理底，或全然不是真属物理，而是精神底，则我们仍可像“摩耶论师”一样，肯定世界和我们人类生存之空虚，正因为这一个不是永恒的，而另一个没有究竟指归，除了其所固有的自体消灭，在断定其一切时间性底利益与目的皆为空虚且不真实之后。断定世界归于唯一绝对底“火”，这么便是断定“多”者之凡属时间性和相对性的价值皆为空虚么？

**疏释：**

“时间永远在数筹码游戏。”(《简言》第七十九则)——此指昼夜寒暑相代，即万变之无尽。

那是一个义度，我们能了解赫那克莱妥斯的思想于其间。他的万事万物皆生自战争，以奋斗而存在。这理念若独立，可以引我们采取这结论，虽然他自己未尝分明达到此说。因为，倘若一切皆种种力量的一持续底奋斗，若其最佳一方面也仅是一暴烈底正义，若其最高底和谐仅是对反者间之一紧张，无任何希望于一神圣底妥协，其结局又是被永恒底“火”所判决而毁灭，则我们的一切理想底希望和企慕，皆无是处，在事物的真理中皆无基础。但赫那克莱妥斯的思想有另外一方面。他诚然说万事万物之得以存在是“依乎斗争”，由种种力量之荡摩，为战争的决定性底正义所统治。他进而更说一切皆极致是决定了，有其定命。但是什么决定着呢？

力量相荡摩的正义不是定命；在冲突中的种种力量自然是决定着，但时时刻刻，依照了一恒常转变着的平衡，常可因新起的种种力量而修改。倘若事物有其前定，有一必不可免的定命，则这冲突之后必有某权能决定它们、规定它们的度量。那权能是什么？赫那克莱妥斯告诉我们，诚然一切皆依争冲而有，但一切一切皆依乎“理”而得存在（由乎争 kat erin 但亦由乎那“理”kata ton logon）。这“理”（Logos）是什么呢？这不是事物中一无心知底理，因为他的“火”不徒是一无心知底力量，而是宙斯，是永恒。“火”，宙斯，是“力”，但亦是一“智”，然则让我们说它是一明智底“力量”，为万事万物的原始和主宰。而这“理”（Logos）在其性质上又不能与人类的理智为同；因为那是一个人底因此是一相对底和局部底判断和智慧，只能摄持相对底真理，不能摄持事物的真实真理。但这“理”（Logos）是一，是宇宙底，是一绝对理智，因此结合而且主持“多”者的一切相对性。菲洛（Philo）由这一明智底“力量”，发端且统治世界者，宙斯和“火”，绎得他于“理”（Logos）的解说，为“上帝的神圣发动力，能力，和自体启示”，岂不是正当么？赫那克莱妥斯可能未尝如此说，可能未尝见到他的思想所包含的一切，但他的思想确曾包含这意思，若深测他的各句名言，一一就其理论之前因后果加以排比。

**疏释：**

（一）此上论“理”，且检寻赫那克莱妥斯于此题所说：“虽此‘理’（Logos）永远有效用，然凡人不能懂到它，不但在未闻以前，亦且在初闻以后。便是说，虽万事万物皆因此‘理’而成，然凡人对此似毫无经验。倘在我于此所表出的这种言与行的看法上评判他

们，至少是如此。

“我自己的方法是：各各依其自性而分辨每一事物，特殊辨识其如何作为。——一般人，相反的，在其清醒之时，亦如在其睡眠之时一样，善忘，不关心于在他们的周围和他们的内中所发生的事。”（第二则）

又说：

“我们当使自己被于凡人皆为共通者所领导。可是，虽此‘理’于凡人皆为共通，然大多数人生活是好似每人有一自己所私有的智慧了。”（第九十二则）

（二）菲洛（Philo）公元后四十年代间亚里山德里亚（Alexndria）之一犹太哲学家，曾被誉为犹太之柏拉图。尝为犹太驻卡里古那（Caligula）之公使，因该国王自尊如神，欲将己之造像置于犹太教堂使人敬拜，大遭犹太人反对，故其出使失败而归。尝著书叙犹太人在凯攸斯（Caius）治下所受之苦难，朗诵于罗马之元老院，大受赞许。其平生著作分三部，第一部说及世界创造，第二部说神圣历史，第三部说及犹太之法律与习惯风俗。

我们非常接近印度的“大梵”（Brahman）一概念了，“大梵”是万事万物之原因，原始，和本质，一绝对底“存在”，其性质是知觉性（Chit “智”），自加显示为“力”（Tapas，“多波士”；Shakti，“烁克帝”），动作于其自体的这世界中，为“见士”和“思想者”（Kavir manīsī），一切中的一内在底“知识意志”（vijnānamaya puruṣa，“智成身”）即是“上主”或“神主”（is，伊湿；isvara，伊湿筏罗；deva，提婆），自从永古以来，已命定了万事万物而各如其本性，——赫那克莱妥斯的“度量”，虽“太阳”亦不得不遵守，他的“事物皆极致是决定了的”。此一“知识意志”便是“理”（Logos）。画廊派说之为一

种子“理”(spermatikos,“元精”),在知觉底有体中产生为无数底种子“理”(Logoi);这立刻使我们记起《韦檀多》的“般若身”(prājña puruṣa),无上底“智慧”即“主宰”,居于睡眠境中,收摄万事万物于一密集底知觉性之种子中,由微妙“神我”(“补鲁洒”,puruṣa)即心思“有体”的知见而作发。“毗若那”(vijnāna)诚然是见事物的一知觉性,然不是像人类理智之见其部分和段片,是其分散了与聚合了的关系,却见之于其存在的原本理智中,于其存在的律则中,于其原本底和全般真理中;因此它是种子“理”,发源着且决定着的知觉力量,当作无上“智”与“意志”而工作。《韦陀》见士称之曰“真理知觉性”,相信人亦可变到知觉真理,进入神圣之“理”与“意志”,由此“真理”而变为永生者(anthropoi athanatoi,即希腊文谓“永生人”)。

**疏释:**

凡此诸“身”或“补鲁洒”之说,皆见于诸《奥义书》。

像《韦陀》的见士者流所保持的这种希望,且以那么雄胜底信心歌颂着的,赫那克莱妥斯的思想是否容纳呢?或者,他的思想也于任何种对神圣超人道的企慕,有如“画廊派”的使徒那么严毅地为之辛勤着的,或者有如尼采,这位近代赫那克莱妥斯,画出了一个过于粗率而且猛烈底形相的,甚至有所许与呢?他的名言,说人是燃着了又熄灭,如灯光消失于黑夜里,却也平凡,且够使人丧气。但究竟这可能只于现似底人为然。人在他的转变中,能否升起其如今固定了的度量呢?能否提高他的心思底,相对底,个人底理智,上与神圣底,绝对底“理智”直接相通,或直接参与其间呢?能

否感发兴起且将他的凡人力量的价值升高到神圣力量之高等价值呢？能否像天神一样，觉知到一绝对底善与一绝对底美呢？能否提举这生死体至于永生性呢？对着他的人世无常的忧悲形像，我们又有那非凡底却幽奥底语句："天神有生死，人皆永生者"。这句话就字义说，可解为天神皆是些权能，可灭、且互相嬗代，唯独人的心灵是永生底，但那意思至少应该是：在人的外表无常性之后，内中有一永生底精神。我们更有他的一语："你不能寻到心灵的边际"。而又有在赫那克莱妥斯的一切言说中为最深奥的一语："王国是属于儿童的"。倘若人在他的真实本体上是一无极限底和永生底精神，则没有什么理由他不应觉知他的永生性，升到宇宙者、一、且绝对者的知觉性里，生活于一高上底自我实践中。"我寻索了我自己"，赫那克莱妥斯说；但他所寻求得的是什么呢？

**疏释：**

（一）"你不能寻到心灵的边际（纵使你走完了每一条路去寻它）；它有那么一个深深度量。"（第七十一则）

"我寻索了我自己。"（第八十则）

（二）"最高底秘密"——出《薄伽梵歌》第十八章第六十四颂。

但是，不论在他于事物之知识上，或他于人的自我之知识上，皆有一大空白处和缺点。我们见到赫那克莱妥斯的深沉底先识眼光，在多少方向预见了"科学"和"哲学"的最广大和最精深底概论，而且，虽是他的较肤泛底思想，如何指点了西方后代雄强底心思倾向，而且他的某些理念，如何影响了这班深奥底多创获底思想家，如柏拉图，画廊派，新柏拉图派。但在他的缺点上他亦是一先驱；

这表相了后代欧洲思想的大缺陷,至少是在那些未尝深被亚洲宗教或亚洲的神秘主义所影响的为然。我已试行指出他的思想多么常是触到了《韦陀》的和《韦檀多》的思想,几乎与之同一。但他于事物的真理之知识,停止于宇宙理智与宇宙力量之见;他似乎总括了万事万物的原则于此初二项,知觉性方面,权能方面,一无上底明智,与一无上底能力。印度思想的眼光,却见到了"自我"的和"大梵"的第三方面;在宇宙底知觉性活动于神圣知识中者以外,在宇宙底力量活动于神圣意志中者以外,它还见到了宇宙底悦乐活动于神圣仁爱与极喜中。欧洲思想,顺着赫那克莱妥斯的思想路线,凝定于理智上,力量上,以之为原则,其完善化乃我们的生存所当企慕的。力量是世界的第一方面,战争,能力的冲突;第二方面,理智,显出于力量之出现中,它其初是隐藏于力量里,自加启示为某一种正义,某一种和谐,事物中某一决定着的智与理;第三方面,是居于此二者之后的一较深底秘密,即宇宙底悦乐,爱,美,这取起了前二者,能建立一些事物,高于正义,优于和谐,真过理智,——一体性与福乐,我们圆成了的生存之极乐。这最后一秘密底权能,西方思想只见到其较低底两方面,愉乐和美术底美;它错过了精神底美与精神底悦乐。因此之故,欧洲永远未能发展出它本土的一雄强底宗教;它不得不转向亚洲。"科学"占据"力量"的度量和用处;理性底哲学追逐理智到其最后底微妙处;但灵感底哲学和宗教,能摄持最高底秘密(uttamam rahasyam)。

赫那克莱妥斯倘若曾将他的眼光推前稍远,或者可见到这个。力量本身只能产生力量之平衡,争冲之为正义者;在那争冲间,发生了恒常底互易,而且这互易的需要一旦见到了,便兴起了一可能性,以理智修改且代替战争,以之为互易的决定原则。这是人的第二努力,其可能性赫那克莱妥斯未尝明见。从互易我们可升到可

能最高底理念，通易，自我给予的一种相互依倚，为人生的深隐之秘。由那可生长出“爱”的权能，代替争斗，超出理智的冷酷平衡。此是一神圣极乐之门。赫那克莱妥斯却未能见到，可是他的关于“儿童的王国”的唯一简语，触到了也几乎达到了这秘密的核心。因为这王国明显是精神底，这是完善化了的人所臻至的极诣，绝顶；而完善底人是一神圣孩子！他是一个心灵，醒觉到神圣游戏，无畏惧亦无保留而接受它，在精神底一纯洁性中，将自体奉献于“神圣者”，让人的充满顾虑和烦恼的力量脱去顾虑和忧愁，化为神圣“意志”的愉快底游戏，让他的相对底颠顿底理智，为那神圣“知识”所代替，那神圣“知识”对希腊人，理智底人，似是愚蠢，而此被束缚的心思之劳苦地寻求快乐，且将自失于神圣“阿难陀”（Ānanda）的自发性中；“因为天国是他们的。”“超上飞鸿”（Paramhansa），得了解脱的人，在他的心灵上甚至是儿童似的（bālavat）。

**疏释：**

“超上飞鸿”乃印度最高修士之称号。如近人以尊称罗摩克释挐。其详亦散见诸《奥义书》。

于此，于室利阿罗频多的原文翻译的疏释亦可终竟了。但对于读者之欲寻绎赫那克莱妥斯学说全部者，犹有所当提供。

大致自十九世纪初，在欧西即有对此哲学简言作译述和搜讨者。入这世纪以来则研究更勤，以日耳曼文的翻译和论著最为宏富。通常学林所用者，乃狄尔斯译《苏格拉底以前哲人散稿》，初版发行于柏林，时在1903年，凡三卷。其第四版发行于1922年，狄尔斯去世以前曾亲加修改。而其第五版为克朗兹所修改者，似更完善。原名如下：

Hermann Diels

*Die Fragmente der Vorsokratiker*

revised by Walther Kranz

Berlin 1934

此外,则凡西文关于希腊哲学之著述,或史或论,无有不包括赫那克莱妥斯者。英语译本而注释近于详尽者,则有

Philip Wheelwright

*Heraclitus*

Atheneum, New York, 1964

此书本文录存简言至一百二十四则止。于狄尔斯所弃者,犹有所取。其他片语只字,为诸家所引,原有可疑、或不足为论据者,概加存录,增加至一百卅八则而止,似更无遗。然亦自加分汇,次序与从来诸家不同。

赫那克莱妥斯一书止此。——以上于每段或每节稍加按语,无非提供参考资料,其实也只是一些线索,以便读者自加寻讨。其着重点在寻求古希腊、古印度、及我国古代精神哲学之同处。当然,不同处不能强求其同,然同处或恰合是同其所指处亦无由强立其异。贵在读者之善观其会通。宇宙间物理之真是一,如水在东方是趋下,决不能在西洋是趋上。而宇宙间精神之真亦一,如东方人性之企慕向上,决不能是西洋之人性企慕向下。因宇宙真理之同一,所以有、或成为至今世界一切活动之共同基础。但世界这三个古文化渊源,各自在此同一宇宙真理上有其所独特契会或认识之一面。此书末段提出了宇宙本体之悦乐一方面。

这是古印度精神哲学中所强调的,悦乐,即"阿难陀"(Ānanda)。自来东西方不乏修为之人体会到宇宙本真,感到了大悦乐,极欢极幸,觉得到了那一地步方不虚此一生,此辈人更仆难

数，如于宋明儒者之“学是学此乐，乐是乐此学(今言‘修为’)”，亦可见其一斑。但说此宇宙本原之“真”即是“乐”，这是印度独创。譬如毕达哥拉斯之说万物生于数，即以数为原素而成万物，与说以数而可计万物不同。以最高之实践而起其悦乐或极喜，与说宇宙本体即是悦乐或极喜不同。

这“悦乐”当然不是指层级而下或末端之生理界之快乐或满足之为倏忽变迁者。那么，是一绝对者，非与“苦”为对待之“乐”。如何以此而解释人生之多苦或世界之充满着痛苦，其说亦繁，要之不失其为一橛绝大底真理。——此只可求之于孔子之“仁”中，可谓二千五百余年前，孔子已勘破之秘密。但未此以为教，凡人所谓仁与义，是下推了一层，要上到体会宇宙万事万物皆寓乎一大“仁”，则“阿难陀”出现。

至若以极乐而为教，则如我们所熟知的，在释氏有西方极乐世界净土之宗。在释氏是断除一切人情欲想之后，乃修其往生，可说其流弊不大。中世纪欧西基督教之天堂，亦不乏“乐土”之诱引。印度至今仍有些宗派以此为极归，流弊常有。——总之，下降到人间和物质世间或器世间，事事皆可伪化，变形，颠倒，如“爱”之化为男女间互相占有之欲情，即其一例，然亦无由便否定宇宙间原有此一至上原则。实际世间不乏“高于正义，优于和谐，真过理智”之事。若静心观照，则许多这类事物皆日常现见，属于此一所谓“至上秘密”。

复次，印度精神哲学判分上、下二界，下界为“物质”，“生命”，“心思”，上界为“真”为“智”为“乐”。介乎两界之间，则为“超心思”。从“超心思”以上皆实践之事，这其间“心思”的逻辑推理以至名相语言皆无功了。必须要在百尺竿头更进一步，跳出这一切，直超而上，使主观与客观双泯，能指与所指合一，达到自我知识，方成

其契会。然后优游于玄理之域，即实践这精神之上一界，那么，如何是此“阿难陀”，不必再着一字了。

虽然，一处于心思界，逻辑之推理便用得著了。否则不成其为思想。这推理或“理则之学”是一甚公正的思想运动场上的评判员，——思想之运动与身体之运动不异，——多少理论上的错误能够指出，如谁是犯规了，可以见明；但其用亦止于在此运动场。至若整个人生活动，不止是在运动场上而已。逻辑之弊，在于看不出自体的范围以外。换言之，是一极有限的准则和度量。

精神人物常是屏斥推理，因为通常有直知或直见便用不着它，但亦不能全般弃去，纵或处于极明通之精神高境，亦非弃之如敝屣。若弃之如敝屣，是因其为屣之用已敝，亦无其必要了，而屣之为用无可否定。抑犹不至如是。往往已经明通之大哲人，回头若需要从事推理而使他人了解，则拈著亦头头是道，是其屣之为用犹新而未敝。不然，则精神哲学或玄学中，必皆为“不可说”，“不可说”，或说之皆为胡言谵语，不可究诘，在以智识而求其明通者便毫无希望了。所谓百尺竿头更进一步者，是思智已达极诣，无可再进，然后径路虽绝而风云大通。寻常谈玄学者，是思智尚未达极诣，犹未到百尺竿头。例如讲“万法归一”，或讲“太一”是一极普通的口头语。这里且藉另一希腊哲人——柏拉图——于这问题的推论作参照，或者可作为他山之石，亦藉以为此冗赘疏释之结语。

**一（问）：倘若是“一”，则（推论）其于自体之结果如何？**

**（推论）**：倘若是一，则不能是多。因此不能有部分（诸部分是多）。不能是一全者（全体必有各部分）。即无部分，则不能有始、中、末。是故为无限无极。

其次，此亦无相。相必有部分故。

复次，此亦不在何处。

在何处者，必为他物所含纳，或为自体所含纳。此不能为他物所含纳，因能含纳者与所含纳者，必有相接触之点，则必有部分。此亦不能含纳于自体。因能含纳者与所含纳者是二而非一。

复次，此不能是动或静。

若有变易(allôiosis)即动之一态，则不能是一。若有空间之动(phora)即动之另一态，则亦不能是一。

或为旋转之动(periphora)，则必有转动之中心或轴，则必有分，有相。

或为移转之动，则必有位置(即在某处)。

复次，若动，则同时必在同处又非在同处(而此无处)。

此亦不能是静。

在空间无处故。既非在自体中，亦非在他体中，是故不能在某处而为静。

复次，此于自于他，不能为同为异。

不能异于自体；异则非一故。

不能同于他；同他则为同异于一者。

不能异于他者；是异者乃能为异故。

不能同于自体；若同是一，如何有物能同于多?

复次，此与自与他，不能似、非似。

似者，有相同之属性。

为“一”之属性即“是一”而已。

复次，此于自于他，不能是等、非等。

若等，则必同量，而此非入于同量。

若不等，则必为大、为小，则必有多部分亦如多量。是则非一。

复次，此于自于他，不能是老、是少、是同寿。

凡此"老、少、同寿"皆属等、非等故。此不能在"时间"中。

凡在"时间"中者，必常变为"老于"某一时之定体，故同时必为"少于"其自体。

而此变是不能较变是之时为短，为长，故常于自为同寿。

复次，此若完全不在"时间"中，则亦不在"有"或"存在"中。盖未尝变是，非尝是(过去)。不将变是，不将是(将来)。非今变是，非今是(现在)。

复次，若不能"是"，则不能是"一"。则为不可名，不可说，不可知，不可判断，不可识得。

**二(问):倘若"一"是，则(推论)其自体之结果如何?**

(此即论"一"非独是一，而论其为"存在"或"有"或"是"。)

**(推论)**:倘若"一"是，则"一"入乎"存在"或"有体"。"一"与"是"涵义不同。

故"一"为"是"必为全，此"全"体中则"一"与"是"皆为部分。然每此一部分既分有此"一"与"是"，则每部分可更分为二部分。而常可化为二者，必非"一"而为无尽之"多"。

复次，若就自体而论此"一"，此异于"是"。然"一"非"异"，"是"亦非"异"。故"异"者，异于此二。"是"，"一"，"异"凡三。三中之任何一双必称为偶，偶中之每个必为一。若以"一"加于任何一偶，得三。三为奇而二为偶，是故有双偶与三奇，双奇与三偶。由是可得奇、偶数之任何结合。

由此可推至无数之多，其每一部分皆参与此"是"，则此"是"亦分为部分而无尽。然此每部分是一，故此"一"亦分为无数部分如其为"是"。是则"一"非但为是为无尽之多，"一"之为一亦为无尽之多。

复次,“一”为“是”则为全,部分为全体之分,包含于全体中。而能含者为有限。有限则必有极。若其为全,亦必有始、中、末。中与两端同距,则必有形相,如为直线形,或弧线形,或俱有。因此必有尽。

复次,诸部分所以成此全体者,既被包含于全体中,则全体必在自体以内。全体既非被包含于其诸部分中,则就全体以观又必在他者中,是故亦静亦动。

复次,此于自于他必为同,亦为异。

异于自,双在自体又在他者中故;又异于任何他者,此等非一故。

但亦为同,异性非任何物之属性故。是故“一”与异于“一”者,不能以异性而异,亦不能在自体相异;更不能如全与部分之相关;因非“一”者不入于分数,是故为同。

是故,于自于他,必亦似亦不似。

“一”异于他,犹他之异于“一”。故其为异也,则相似。反之,其为同也,则不似,相反对之前陈必有相反对之后论故。

复次,于自于他,必相接触,为他所含纳故。

然接触必至少有二者,乃成其为接触。其接触点之数,必较相接触者之数少一。故不能与自相接触,亦不能与他相接触。

复次,此于自于他,亦等亦不等。

若较小,则“小”在其中,或为全,或在全体之一部分内。若为全,则于其中必遍,遍则必等。或超出之则较大。若在全体之一部分中,则同有此过。

于“大”,同破。

进者,“大”与“小”相对,而非与“一”相对。

故“一”等于自亦等于他。

然“一”在其自体中，是故包含自体，亦为自体所包含。是则大于自体又小于自体。

进者，“一”与异于“一”者以外，无有。而凡是者，必在是者之处。异于“一”者既在“一”中，则“一”必大于异于“一”者。同然，“一”既在异于“一”者中，则必较小。

同此推理，可推之于部分，如推之于全体。

复次，此必参入时间。盖此是，是即必入乎当前之有或存在。时间以现在为其一分者必常前进，则“一”参入此前进，则必愈老于自体，同时必常幼于（或少于）自体。

然此由过去以入乎将来，不能不经过现在。则当其入乎现在也，前进亦止。则其为较老较幼，于现在皆已完成。但现在之久，当于“一”仍为此是之时，无论何时为是则必常为现在。故现在时间之久，即为“一”之时间之久，其是愈老愈幼合乎其变为愈老愈幼。且其是及其变是，不久于其为是及变是之时间。故常与自体同寿。

同然者，此必老于异于自体者。异于“一”者，必多于“一”。既多则必有数，而“一”在凡数之始已存在。又此必少于异于自体者。盖此有始，有中，有末。始入乎存在居前，末入乎存在居后。然必末已入乎存在，然后“一”乃成其为“一”，是故“一”之入乎存在，在其诸部分之末。——另说推之，每一部分在其自体是一，故“一”之存在，与始，且与随后之任何部分同时，是故必与异于“一”者同寿。

凡此乃说已变是且是老于与少于异于“一”者，仍当更论其正变为老为少。——此非变老变少于异于“一”者，盖若二个年寿相差，同等之时间数加于不同等之时间数。不能改变二年寿间之（算学）差数。反之，此亦诚变老变少，盖若得二个年寿间之差数，同等与不同等时间数之加积，诚能改变二个年寿间之（几何）比例。

由上所推，“一”入乎过去，现在，未来；尝是，今是，将是；已变是，正变是，将变是。此为可名，可说，可思，可为知识，判断，识感之对象。

“附说”

是故“一”亦一亦多。

非一非多。

此乃第一结论。

“一”在时间中。

此乃第二结论。

于是当推完如何此第二结论影响此第一结论。

若“一”是亦一亦多又参入时间中，则在为一之际入乎存在，非一之际不入乎存在。

入乎存在之始为生，不入存在之时为灭。

是故“一”有生灭(genesis kai phthora)。是则必合成，散解，

同化，分化，

增，减，而化为同等。

复次，是必由动入静，亦由静入动。

虽然，此如何可能？——如何在静时而起动？如何在动时而起静？

由动入静或由静入动，必有过渡之非动非静。而凡物非动非静之时无有。

故过渡必全然超乎时间，必为“奇物”(to atopon touto)，为顿时者，有位置而无久暂。是此顿时者，乃使相反对者之一切变易为可能。是在此转变之间隙中，变易者无反对者之性格。

**三(问)：若“一”是，则(推论)其于诸异者之结果如何？**

**(推论)**:异者皆异于此“一”,则将参与此“一”而为其全(体)与(部)分。因其既为异者,则必为一聚合。此聚合必有分,或则将是一。

复次,此必为一全者,一全者必为一。若一全体非一而为多,则其每分将为多之一分,其本身为此多者之一。则每个将为自体之一分又为每一异者之一分,是则相违。是故多者为一全体,即诸多分成为完全之一。又每分亦复是一,与异者异故。是故双为一全与诸分,异者皆参与此“一”。

复次,诸异者必双为有限与无限。因其既多于一,则可为无尽数。若吾人在思想从异于“一”者分割出所能想象之最微小一部分,此将多于“一”,是故为无尽之多之聚合。反之,任何时任何部分参与此“一”,则与其他诸部分及全体皆有边际,而全者在其诸部分上亦有边际。是故此为有限。

如是,此诸异者,相互为亦似、亦不似,于自亦亦似、亦不似。皆有限亦皆无限,则相似;同时双为此二,则不相似。若更求其为同、为异,为静、为动,皆以此式可推。

**四(问):若是“一”,则(推论)其于诸异者之结果如何?**

**(推论)**:异者参与此“一”,既非如一全者,亦非如诸部分。既无物同时异于一又异于诸异者,则“一”与诸异者不能同涵于同一物。是故彼等相离。

复次,“一”如其为“一”,既无有诸分,则无其任何分能在于异者内。

复次,异者即不参与于“一”而为全或为分,则非是一全。亦不能有多或数,数是多一故。是故不能有两个属性,如同性,异性(同于“一”或异于“一”),自体亦无有任何一属性,如“同”,“异”,“动”,

"静"等。若有,必参与于"一"故。

**五(问):若"一"非是,则于自之结论为何?**

**(推论):**若吾人能说"一"非是,此"一"必有其意义,因此必可知,因此必有其知识。且此既与一切为异,则必有变异性(heteroiotes)。此必入乎"此","彼","凡物"等;否则必不可言说,而异于"一"者亦不可言说。纵使其为非是,亦无何者阻止其参与诸多事物。反之,若是彼"一"而竟可言说者,必然如是。

复次,如其为异者,则必不似他者而似于自。

复次,亦必不等于他者。若等,则必是,且必如其似他者为是。

更旁瞩之,"大"与"小",此属"不等者"。凡具不等性者,必有"大","小"。具有"大"与"小",暗许有"同等",为一必要之中间者,则当有此三。

复次,此当入乎"是"("有体"或"存在")。盖若诚然此"一"为非是,则此"一"是"一非是"。其非是之所系,即此非是之是;正如是之所系,乃非是之非是。

虽然,若其双有是与非是,必有过渡,即从其一渡至另一之动转,此动转暗许"变易"(alloiosis)。

反之,"一"如其为非是,即为不在何处,则不能从一处而移易至他处,亦不能在同一处绕某中心而转。若其不终止其为异于他者之"一",则亦不能变。是故为不动,不可变易。

循此以推,如其为已动已变,则亦入乎是而终其为是(有生灭);如其为不动不变,则亦不入乎是亦不终止其为是(无生灭)。

**六(问):若无"一",则于自之结论为何?**

**(推论):**若"一"全为无有,则既不能参与存在("存在"谓

“是”)，亦不能止其参与存在。是则既不能有，亦不能无；既不能动，亦不能静，则与凡存在者(或说“有者”，“是者”)无任何缘，若有必参与存在。是故于自于他，亦无大，小，同，等，似，非似。亦不能在某处，在某时。对之不能有知，识，判断；不可说，不可名。

**七(问)：若“一”非是，则于异者之结论为何?**

**(推论)**：彼等既为他者，则必有其所以异者。彼等不能异于“一”，“一”非是故；则彼等必异于自。

复次，彼等不能为一一，而必为多之群众或多之聚集，每个可分为无数之同似部分，以致吾人无由达于最小或至少之一分，而似为小者，必较其为总和中之每分为大。

复次，吾人永无由达于始，中，末。而常达乎始之前，或末之后，或中之中。

总之：若“一”非是，异者必双显为有限与无限，一与多。

**八(问)：若无“一”，则于异者之结论为何?**

**(推论)**：则皆非一非多；盖多暗许一一。则无多相亦无一相，不能与非是者相缘故，亦不能有何非是者对任何他者存在，非是者无分故。

是故非但不许其真实性，且尝真加或似许于彼等之属性之相亦所不许，如似、非似，同、异，接触、分别等。

# 韦陀教神坛与大乘菩萨道概观

这篇文字，只是在韦陀教与大乘佛教的神坛前，作一番巡礼。因为这题目的范围颇大，难于作一详尽底研讨，姑且只作一概观。

我们知道佛教初起，是不信神的。原始佛教可说属于“无神论”(Adevism)，它反对婆罗门教之神。无论后世依佛经的内容作三时或五时判教，案于佛初说法，说的是八正道，四谛，十二因缘等；如何脱苦而得涅槃是所着重的，形而上底哲学问题多所不谈。后来直到大乘发扬，仍于宇宙间之“能力”(Shakti)不判，何况说“神”。印度古之所谓“神”，在梵文中称“提婆”，Deva—devata—字根 div，有“给予人”之义，古代又有“祭物”，“所祭祀者”，“神圣者”之义。这字在西文不可译为 deus 或 god，西文这些字的意义，与此字初始之义相去千余年。然舍此又无他字可翻，只好取多数名词如拉丁之 dii，希腊文之 theoi，英语中之 deifies 等为代表。“菩

萨”是“菩提萨埵”(Bodhisattva)的省称,“菩提”意义是“觉”,“智”,“萨埵”是一个“真体”。“大乘”音翻“摩诃衍那”(mahāyāna),“衍那”原义可说为“路”,“路道”。“乘”义后起,在中国自《法华经》盛行于世之后,“乘”之名乃确定不变,因为该经中说“三车”,“车”即是“乘”。大乘到末期亦称“天乘”,音翻 Devayāna,为“提婆衍那”。“提婆”义译为“天”,“天”与“神”,在华文意义已大为不同了。“提婆”亦是流俗尊称,如父、师、贵客皆可称之,但在佛教中只是指“神”。追寻这些“神”的由来,当然要追溯到古之韦陀,佛教末期加进了无数“陀罗”(Tārā),又称“救度母”,已是入乎“金刚乘”或“密乘”了。

首先,我们看印度古代的这些神或神的观念的起源,其次看它们如何衰谢了,如何在印度教中保存了一部分,然已变。如何入佛教又再变,入中国之后又三变。这样研究下去,是易落入支离破碎的,但要在挈其纲领;这里姑且就多家稍已确定之说,表出一大概。

我们知道,在印度考史是极困难的事。因为撰著的历史不完备,而历史与神话不分。于今若求知印度史的一点历史年代,只合采之印度本土以外他国的记载,佛乘方面,当然是要取材自中国史料。而中国的亦如他国的皆非尽属可靠。即如佛陀的生年,中国推到周代,时当公元前 1027 年。南传一系则新加罗谓生于公元前 623 年,缅甸一说为生于公元前 653 年,现代大致推定佛生于公元前 557 年,成道在公元前 528 年,大涅槃在公元前 480 年或 486 年。要之只有一大概之说。近代西方学者考证印度古史,说亚利安人的文化始于公元前 1800 年左右,随后便是韦陀时代了,大致推定是在公元前 1500 年起;韦陀诗颂之结集,大致在公元前 1000 年。在公元前 700 年可谓韦陀时代已经结束。自公元前 600 年至现代,诗颂之集不变(参:Maurice Bloomfield 编 *Concordance of*

*the Vedas*)。中间祭祀之起，祭祀教育之兴，四族姓之分，至公元前750年左右为祭司极权时代。在佛起以前，可假定韦陀教已有一两百年之衰歇。此一说颇可靠。及至公元后二世纪，龙树创中观而大乘安立，从此有南宗与北派之分歧。南宗宗般若，确凿根源地难定，大致是由南印度转至西方更转至北方；北派因与希腊波斯交通而受濡染，根源地亦难确定，参入了敬拜道，祈祷他力，往生乐土诸教义。成了所谓西域的大乘教。这么一直发展到七世纪中叶，玄奘归国，那兰陀寺随后被焚，大小乘佛教皆渐渐在印度本土灭亡，然在印度本土以外流传了。据《寄归内传》(卷一)："北天南海之郡，纯是小乘；神州赤县之乡，意存大教。自余诸处，大小杂行。考其致也，则律检不殊，齐制五篇，通修四谛。若礼菩萨读大乘经名之为大，不行斯事号之为小。"可见舍教理之分别不论，大小乘有此拜菩萨与不拜菩萨的不同，而即可见依自力与依他力两道之异，推之则宇宙观人生观皆有区别。传说中之"正法住世五百年"，自佛灭度后则不能不推为小乘时代。"像法住世一千年"，则亦无妨说是大乘时代，从公元前二世纪算起。在印度本土则公元后二世纪时婆罗门教又复兴，渐渐分成各派，即今之所谓印度教。中间又采纳入回回教，以至近古的基督教。

有了这么一个历史的大致轮廓，我们来看这些古代和后代的神，方能得到一比较清晰的概念。

## 第一个韦陀之神，便是"因陀罗"

在《黎俱韦陀》一千零二十八篇诗颂中，颂赞因陀罗的有四分之一。似乎在古伊兰与印度两民族未分的时代，已经敬拜此一神。这最初是表人类对大自然的力量的崇拜，是雷雨之神。到后来衍

变为战争之神，击杀“旱魃”(vṛtra)或“黑暗”之神。“旱魃”被杀，则释放被囚禁的水即雨水，而且胜得光明。其为战神，则当亚利安人南侵而征服古土著的时代。

诗颂中说此神的形状，是可怕的。他能饮“梭摩”液，——一种古代醉人的饮料，今失传，——如湖海之量。饮了“梭摩”，头，口，颊，髭，发，皆飞动起来了。而吃的是牛，一吃若干头，所以是大腹。它的气力自然很大，因为形体有十倍此土地之大，所以称“威力主”或称“百威神”。它所用的兵器，是一“金刚杵”，有时也挟弓矢，持着一钩。“金刚杵”便是电光，在雷雨中的常见现象。它的出生，有两说，一个似乎说他是“天神”(Dyaus)之子，与“火神”为同父双生兄弟。另一说是“工巧”神(Tvaṣṭṛ)之子，被他后来杀掉的。他的妻名“因陀南尼”(Indrāṇīi)。他是一班“摩楼”(marmta)的盟友，它们帮助他战斗，所以又名“摩楼埵旺”(Marutvant)。[①]

神话的中心，在于击杀“旱魃”。有时也屠龙或蛇。战斗胜利了，山中的水皆解放了，人间乃免旱灾。说水在地中，但有时也说是空中之水与天上之水，所以说囚禁水的是怪物，山便是云。又说云是铁石所建筑的天魔的堡垒，其数常九十，或九十九，或一万。是空中堡垒，能够飞行，所以因陀罗又称“摧毁堡垒者”。寻常他杀妖怪，如罗刹之类。水既在空中为雨降下，驱逐了云，则说因陀罗把太阳仍然安置在天上。或说在黑暗中寻得了太阳，替他开路。倘是长夜已过，刚启开了晨光，晨光譬如母牛，牛是从黑夜之栏中放出了。有说其打碎乌沙——即晨光或朝霞——的车子，因为它迟留太阳不出。有说其打太阳神的车子，毁断了它的一个轮子。总

① 此亦“风神”，或说其数七，以“摩利支”为首。大藏中仍有《摩利支天经》，名出于此。

归他是一威力之主,能舒卷天地如皮革,或者擎持天地,如一轴之贯两轮。有说天地为一魔鬼所结,他打胜了这个魔鬼而天地始分。

因陀罗与人类有亲切的关系。因为他是“百威之神”,所以战士祈祷他,帮助亚利安人征服黑色皮肤的人,说某次他驱散了黑皮肤的人一群五万,使亚利安人得有土地,使“大西攸士”人隶属亚利安人。[①] 诗颂中还称他是朋友,是援助者。战胜掳掠得财之神(Maghavan)。

在 Avesta 中,亦有“胜利之神”名 Verethraghna (=Vṛtrahan),即“杀戮旱魃者”。于此不难假定,在“印度伊兰时代”,有这么一位表自然之力的天神。其时亚利安人一方面游牧,一方面战斗。所以将它们的想象,反映出这么一个形态。他们当时好勇,好醉饮,因暑而时望雷雨。及至耕耘定居之后,他种理想的神继起,不复敬拜歌颂他了。于是变成了《史事诗》和《古事记》中的一位英雄。后起亦有因陀罗战胜克释拏(Kṛṣṇa)的传说。或者在韦陀时代晚期,有一仍拜因陀罗之民族,战胜另一信仰克释拏神之民族,遂起此传说。

佛法究竟在印度支配或说统治了人心千数百年,若干名物象数皆佛化了。如同一树,在古称之为 Aśvattha,在佛教人士则称为“菩提树”。同此一大力之神,在佛教中变成了“天主帝释”(Sakro devendra),音翻又作“释提桓因”[②],或简称“帝释”。“提婆”加“因陀罗”,省略“陀罗”一音,又省略“羯罗”一音,成了“释提桓因”。虽然,这里仍要将这“帝”字研究一下。

---

① Dasyus 字义为“毁灭者”,即原始土民,亦称“黑皮”,亦称“羊鼻子”。从事畜牧耕耘,亦有堡垒。被虏为奴隶,故至今“仆人”犹称 Dāsa。

② 参《法苑珠林》引《长阿含经》。

诸“天”，当然是指诸“神”，但亦当指自然之天。于时已是到史诗时代了，则起了四天王之说。佛初成道已有四天王献钵之说，则为“世界的保护者”，简称“护世”，在华文乃称之曰“王”。遂有“增长”、“持国”、“多闻”、“广目”之四“王”，分主春、夏、秋、冬，而于地为南、东、北、西。大致还是指“神”，然其所护之域或天，是自然界之天。其所称之“天女”，当然是“提婆”之阴性字(Devī)，及所称之“天子”，乃是“提婆”之子，与华文“天子”之义，大相径庭了。于是“因陀罗”不止是专称，而起了多个附义，又简称“帝释”。

大致韦陀时代后的印度教，已没有人敬拜这位因陀罗了。但在我国历代寺院建筑中，还存了一位“韦驮菩萨”。这名称是当理解为韦陀时代的菩萨或韦陀教的菩萨，即此一神。塑像多是武士装的立像，手下支持一长金刚杵或其他兵器，则仍是古代雷电的象征。大致古代战斗或狩猎，也有携带织网的。《华严经》中仍有“因陀罗网”之说，又简称“帝网”。于是这位“帝释”，成了佛教的“护法天王”，打击外道，在印度有与拜水外道、拜树外道、拜蛇外道争斗之说。及至入乎金刚乘中，乃成为“金刚手菩萨”，“手”表“权能”，于是因陀罗神的宗教上的衍变遂止。

## 第二，当说“阿祇尼”(Agni)

“阿祇尼”是“火”神。在拉丁文曰 ignis，在斯拉夫文曰 ogni，字根或许是 ag，字义原为“活泼”，“驰驱”。——起源甚古，或在“印欧时代”。

《黎俱韦陀》第一颂第一字，便是这“阿祇尼”神。全书称颂此神者，都二百余篇。凡八卷皆以此神之诗始。地位之重要，略次于因陀罗。

此火乃古亚利安人祭祀之火。说他的形状，头上腾起光芒，面对诸方，背如凝脂，头发是火焰，髭作黄赤色，齿如黄金。舌头动则是天神们在食祭品了，他常是辉光生动。

又比况这阿祇尼为动物，则为牛而吼，自磨其角。说他初生如犊子，炽盛则如烈马，为诸天神所乘的马，或者运载一车牺牲品上达。又为鸟，为鹰，居于水中则为鹅，据有森林，如鸟栖木。他的粮食是木、清酥油，每日三餐。他亦是天神食祭品的口，焰光便是食杓，斟出祭品贡献。也与群神同饮"梭摩"汁。——他常驾着两匹黄马拉的车，天神乘着这车往返祭祀场所。

他的出生，是天神之子，也是天与地之子，也是诸水之子。有说来自远方，是因陀罗用两片云或两个石头生出的。出生之后，便不能哺他。他有无数生，这便是家家户户皆要生出他。大致说他有三生，人间，空中，天上。而生出他的十女郎，则是说人的十个指头。生于干木，旋生旋吃掉父母。称为"烟炽"，红烟直起，则如柱擎天，声如雷，烟如潮。然他常是年青，因为每日清晨出生。但也没有比他更老的祭祀者。他生于空中之水里，则说为诸水之胎藏。又燃烧于水中，则说为在诸水怀中生长的牡牛。他生在最高天，有说由摩达理施婆(Mātariśvan)①携他来到人间，是天神对人类的大赠品。——治希腊神话者，记起普洛美贴阿斯(Prometheus)，岂不感到同似？——有说太阳也是他的一相，为光明天之光明，生于太空的彼面，洞见一切物，生为朝日而起。总之，他有三生则有三身，三头，三位，算是韦陀神坛最古之三位一体。

如说因陀罗为战士，则阿祇尼为祭司。常被称为"家庭祭司"，

---

① "摩达理施婆"字义是"自伸展于母体中者"，拙译"生命之主"，即万物之母。或谓"空"，或谓"地"，或谓"风"。

或“请神祭司”,“执事祭司”;在韦陀仪法中,祭祀各有专执,要之离不了火。又称他聪明,全知,号“诸生明者”,因其“明”不可及,明了一切众生。他的特殊能为,则是驱逐邪魔,度人生离灾厄,解脱人因无知所犯的过恶。有时又称其即是因陀罗,即是婆奴拏,甚至称其即是“智慧女神”。——附带当说,直到后世克释拏教派兴起以前,亚利安人崇拜宇宙间这么一个阳性原则,阿祇尼。韦陀时代的女神只有乌沙(Ushas),是“朝阳”或“夕阳”之女神,或“朝霞”或“晚霞”,是贞女。直到印度教崇拜“大梵”即“婆罗门”大神(Brahmā),方给他一配偶即“智慧女神”(Sararvatī),是语言与学术的保护者,加入了一阴性原则。而在《黎俱》中,此“智慧女神”原与“语言之神”(Vāch)有分别。在佛教中则成为“辩才天女”,入金刚乘方称为“妙音佛母”,“清净佛母”,其起或在公元七世纪之末。大乘初起直至六世纪,所崇拜的皆男性之神,仅有“陀罗”为女性,亦不重要。至七世纪初渐渐有二“陀罗”,后增为二十一。

要之,佛教中“火神”没有地位。后世方成为金刚神之一,“五大”或“四大”原素之一。然在韦陀时代,在天为日光,在空为流电,在地则为人间所生之火,由是同为一火而有三头三舌三身之说,所谓“三位一体”。后世在印度教,则为“大梵”,“维师鲁”,“湿婆”三位一体之神,表自然之生,住,灭三态。在佛法中也有“法身”,“报身”(即“受用身”),“应身”之三身说,则已是哲理化了,皆可远追至此一胚型。

### 第三,当说“楼达罗”(Rudra)

这亦复是一威猛之神,说为形貌美丽的一位天神,皮肤棕红色。头发梳成结,着金项链,挟雷电杵,操弓矢,常常和“摩楼”

(Maruts)在一处。有说是诸“摩楼”之父。他有一头母牛,名畐施尼(Pṛśni),“摩楼”皆是从这母牛的乳房取出的。而他自己也威猛像一头牡牛,又像天上的红色的“野彘”。也常是年少不老,为世界之父或“自在主”。人之求祷他,总是请他止息威猛,不伤人畜,但他不是降灾祸的魔王。他豪富,善于赐福,能医疗,有千种药材,为最伟大底治病者,所以号曰“清凉”,或称“有清凉剂者”。也称道他的性格曰“湿婆”(Śiva),即“吉祥”。

倘若我们寻求在大自然中这有何物理根据,则我们可假定此楼达罗表风暴及雷雨摧毁的现象,一场在炎洲大雷雨风暴之后,实给人以涤除和清凉之感,那么可归功于清凉之力,有同药剂。倘若这种摧毁不是对田园人畜的大破坏,则依然在那里的物质环境下是一大赐福。在“后韦陀时代”,这名词全为Śiva 所代替,以“大梵”表生,即创造,以此神表灭,亦散坏,而与“维师鲁”即养育者为三位一体(trimurti),或同体或一体,如上所说。但“湿婆”(Śiva)这名词,若从梵文中求之,亦不明白。但在原始印度土语“达未荼”文(Dravidian)得一字根曰 se, sev, 似乎可合,义为“红色”,“棕色”,“美丽”,“正直”,而南印度方言坦米耳文中,亦说 seyyan,义为“红色者”,“毁灭者”。毁灭之神作火色。这是千年前的诗中所有。或者古亚利安人达未荼人相混合时,所敬的神相似,因而亦合,渐至达未荼人增多,势力强大,竟罕用 Rudra 一名,而取Śiva一名词代之了。——这非是不合理的假定。

在《黎俱韦陀》中,关于楼达罗者,三全颂,一与“梭摩”合,凡四颂。梵文字根为 rud,有“呼号”,“哭泣”之义。这是文字随流俗的变化,人生总是不喜爱表毁灭等相状,而喜欢“吉祥”,也许亦是文义禅代的原因。——至若大乘中亦有“药师佛”的敬拜(参《法华

经》卷六），或“药王菩萨”[①]，穷究往古，亦是此神。

## 第四，当说“婆奴拏”(Varuṇa)

《黎俱》中除因陀罗而外，以此为最大的一神，但诗颂不多，十一二篇而已。

这神，说其为宇宙的最大君王，他包举这宇宙，他的领土则是“摩耶”，义为“幻有”，所以称他为“摩因”(Māyin)。是一千眼神，他的眼睛即是太阳。坐在车上，披着黄金袍服，时常从天上坐车下到人间，坐在祭草上受供。——有他的一班侦探环他而坐，他们伺察凡人，促起凡人祈祷。诗颂中又赞扬他为宇宙法律的保持者，他分置天地，将太阳装在天上，将火置在水里，将“梭摩”放在崖石里。于是明月经天，群星丽空，天雨下注，江河入海，皆服从他的教令。

古亚利安人以自然界与人事界多有其定则，所以推出一神为“定法者”，凡天神皆服从他的法律，其权威之广，鸟飞不到，水流不及。他遍知，知道空中飞鸟的次数，知道海上船只的航行，知道飘风经过的路程，知道宇宙间一切过去未来的秘密，知道一切群生眉睫的动数。他保持宇宙大法，所以能发怒而惩创破坏法纪者。他用绳索系縶罪人，而消灭其恶果。颂赞称他，便称道他的赦宥。正人死了，可在天界一福乐世间见到他。

此一名词，说者谓与希腊文 ouranos(“天”)同源。梵文字根 vṛ，义表“周绕”，“覆盖”，或原本指“天”，遂取其“覆盖”义。Avesta

---

① 《翻译名义集》引《本草》序，开元中，敬礼药王菩萨，菩萨姓韦，名古，字老师，原疏勒国得道人，则或是另一传说。然疑梵文中 Bhaisajyaguru(“药师”)一名词或亦此说之由来。Bhai 音可作“韦”，名“古”则不得其出处，而 guru 义则为“老师”不误。“古”或又从此 gu 音衍出。至若为西域之疏勒国人，待考。

中,有 Ahuramazda(“聪明的神灵”)一名,与此 Asura Varuṇa 名异实同。那么,起源很古了。说者谓印度伊兰时代,婆奴拏的重要性,远过于因陀罗。其所保持的大法即所谓“道”(Rita,或书 ṛa,ṛ原为 ar 或 or 之省文,在拉丁则为 or,er,ur,或 re。在梵文原义为天体之运行,义转为伦理之通则。故当译为“道”乃合。佛乘中不言此 ṛta)。于此亦可见“阿修罗”一名词,在韦陀时代犹是善义,不像在后世以及在佛教中成了六道轮回中之一道,是一班魔鬼。——而婆奴拏总常是与密达罗(Mitra)并称,字义为“友”,即波斯文之 mithra。《黎俱》单颂密达罗者,仅有一篇。十四世纪时,萨衍拏(Sayana)注韦陀,说密达罗司昼,婆奴拏司夜。其说似后起,大抵二神德性皆同。说稍变谓密达罗与晨光合,婆奴拏与夜色合,又皆为太阳神之子。由此更变,婆奴拏则为月神。太阳神有一教派,崇拜日月五星,或由巴比伦之崇拜天体之信仰而转入印度。此派则以其为月神,而月分上、下弦,则谓其为初生就盈之上弦月。终至古韦陀之说全失,又仅其为水神一说尚存,其世界在地下某处。则近于史诗的时代了。为何这两神总是连称,这也是情理之常,在印度古人不异,大致谁也不会爱敬一位知道自己眼睫的动数而手下有一班侦探的神,所以将其与“友神”并提,表示是朋友而不是仇敌。

在佛典中,似乎难寻得与此神相应的菩萨,却变成了一佛,曰“水天佛”,或“水天中天佛”,似乎不是两佛连称。那么,由韦陀教入印度教之后,或由印度教入佛教,再流传入华,而本义全失。

## 第五,当说“太阳神”

同一太阳神有三个名称。萨衍拏注《黎俱》,说太阳升起以前,

称“修利耶”(Sūrya),东升西没称“阿底替耶”(Āditya),这是后起之说。此字从 Aditi 而得,是“晨光”或“朝熹”之女神。女神嫁与“天”神而生太阳神。这是一“自然”之人格化的说法。第三个名称是“萨未特黎” (Savitṛ),此字之根是 su,本义是“刺激”或“兴奋”。常与“提婆”并称,可曰“刺激”或“兴奋之神”。诚然,宇宙间若没有太阳,则必不能兴起生命和一切活动。诗颂中称此神相为金光,金目,金手,金舌,金臂,坐金车,驾两马,辉金光以照三界,直至地极,一上一下,众生毕见。他的自古之太空驰道,没有一点灰尘,在此路上他赐福于敬拜者,使人得富庶,神得永生。为人祛除噩梦,扫荡鬼魅,消解罪业,保护正人义士死后往其安土。天神们皆服从他的领导,而祈祷者常求他扬举其心思。有一《太阳神颂》为三八音诗,至今婆罗门每晨诵持不衰(Savitṛ)。

太阳神既有三名,譬如一人而有多名,不足异。然又称其即是阿祇尼,即是密达罗与婆奴拏,这是此神亦即彼神,所谓 Henotheism,正是多神教与一神教的过渡处,由分别之“多”,渐归于综合之“一”,是历史上的寻常现象。但是,说修利耶又是凌空之乌,为飞鹰,为朱鸟,那么,太阳光线是从空中传下,犹有可说。又说他是牡牛,身上有斑点,或说他为骏马,白色而辉煌,则禽与兽不同了。统同说,依然还皆是生物,然又说他是天的宝石,另说他是一杂色宝石嵌于太空,或又是车轮,一武器,则竟是无生命物了。初看这很易懂,诗颂的作者不同,此人作此说,彼人作彼说。但是,这其间颇有一点较深奥底哲理在。兹不详论。诗颂中亦称他是“大全创造者”(viśva Karman)。他祛除黑暗,卷之如皮,或投之于水,他量度时间,增延寿命,消除疾病,又当祭司。人求他向天神告其无罪……

阿底替耶即是修利耶,为阿底体之子。但在此是“诸”子,一说有六,一说有八,一说十二个。六个可能是表六季的太阳,——印

度古历每年有六季之分，——八个则可能是表八方之太阳光，四方加四方间为八。十二个则当是表年十二月之太阳光。但阿底体不独是“晨光”，又是天，是空，是父，是母，是子，是一切神，是一切人，是一切已生者与未生者，是宇宙众生万物之源。

修利耶字是从字根 svar 衍出，义为“光明”，即 Avesta 中之 Hvare，“太阳”。该经亦说其有骏马，又为大神 Ahura Mazda 之眼目。那么，古印度与古伊兰民族同拜此一神。此神在《罗摩衍那》中编成了另外一故事，不具说。

在原始佛教及小乘、大乘中，似乎没有太阳神的崇拜。可是总不能摆脱千多年传统的束缚，总将佛陀的相好，牵涉到太阳的光明。佛典中写佛之金色光明及所放之光明，屡见不一见。后世造像当然是从项背起一大圆光，那是如同太阳之佛光，但造像尤其是雕刻属艺术范围，这一圆光果是出自印度或自希腊或自更古的文明区域，是艺术的考史问题。犍陀罗的造像当然是受希腊雕刻影响，其佛像无一不有圆光，但时代已是在公元一世纪了。大乘中由此起了“日藏佛”，“大光佛”，“光辉佛”，末期兴起了“太始佛”(Ādibuddha)，或“毗卢遮那佛”(Vairocana)，义为“光明遍照”，更夸张了“光明”的这一方面，那么已当与“金刚乘”合论了。[①]

## 第六，当说天神，地神，风神，雨神

最古亚利安人所敬拜的，有“天神”(Dyaus)，起源或早于其人

① 商羯罗(Śaṅkara)曾说其时有各种拜日教派(Sauryas，或称 Sauras，Saurapātas)，教徒胸前额上，皆有烙印痕，时当公元后十世纪，今已无闻。今仅有阿利萨省之 Konārak 庙，已倾圮。外此 Gayā 有一庙，无人过问，Benares 尚有一小者，敬者稍多，为燔燎以祀太阳神。

印度之时。此字即希腊文之 Zeus，通常音翻“宙斯”，称“天父”，即 Zeus Pater，亦即拉丁文之 Jupiter。似乎古日耳曼人一支，亦敬 Tiu 或 Ziu，即是“天神”；古诺司曼人一支，亦拜 Tyr，是同此一神。——于此，我们知道佛乘中之“天”或“提婆”，与此多么不同了。

“天神”与“地神”（Dyāvā Pṛthvī）相偶，《黎俱》中有六颂双举之。“地神”独出，唯见于三首。“天神”未尝独称，综说为两界（rodasī），则不下百余次。天为父而地为母，生出众神与人类，而且加以养育。——附带说，这与他教之说上帝创造了一对男女而后有人类等，是多么不同了。——说其为某神所造，则为一牡牛，一母牛，皆富于生殖力而不老。“天神”“地神”皆广大博厚，凡人生之粮食，财富，疆土，荣誉，皆其所施，有时称颂他们皆聪明正直，救群生之患难。有时说为所祀之主神，坐在牺牲前歆享之。说其为牛，为马，牛则赤色，鸣吼，或取象于电光与雷声。马则如黑色骏马，而有珍珠装饰，则取象于黑夜之群星丽天。但此二神的特性皆不甚显著。在古韦陀时代，此一敬拜似不盛大。凡说其他天神相偶，则其一的特性必然显著，如上所举的婆奴拏。每“天神”与“地神”并举，则二者平等。其敬拜虽不盛大亦不甚衰谢。“地神”（Pṛthvi）一名原意是“广大者”，义自明白。

佛法中对于天、地无甚敬拜，原始佛教本是一种启明思想。农业社会当然与土地亲切相依，但它的土地之神不能如游牧民族的战神等之声光辉赫。佛教上无论大小乘皆不重视农业，垦土掘地皆佛家所戒（见《四十二章经》）。但是谁也脱离不了土地，谁也要依土地的富藏而生活。于是不得不有“地藏菩萨”（Kṣitigarbhah），这其初原是指物理底土地，入乎大乘菩萨之林。这菩萨后起，但溯源仍可追到韦陀时代。在我国寺庙中往往有其造像，是独

占一龛，但也表为"金刚"或护法神之一，是"地大"。唐代不空译出的《地藏菩萨问法身赞》，仍可参考。至若《地藏菩萨本愿经》，疑伪。然地神之受敬拜，于此可见。

韦陀中的"风神"是涡柔(Vāyu)，"风"即是"气"。在《黎俱》的《补鲁洒颂》中，说其为原始巨人的气息。——"补鲁洒"(Puruṣa)字义为"人"，这似乎是表一创造的物质原则，所以有原始巨人之说。《黎俱》的这一部分在第十卷中，以体制以内容言，似是晚出，而且作者已明三韦陀兼四族姓或阶级，说"补鲁洒"是世界万物，一切过去者未来者。思想乃与古韦陀为远，而与诸《奥义书》为近。亦可视为泛神论的初端。——虽然，古代则说涡柔是"工巧神"(Tvaṣṭṛ)的女婿。时常驾两赤马，或九十九马，或一千匹马，坐车游行。与因陀罗同车，在饮酒礼上可先于因陀罗，酒是指人间灌献的"梭摩"。又说他是人类之父，兄，朋友，能护持生命，延长寿算。

此名从字根 vā 而得，义为"吹"。双举则称 Vatā-Parjanya 或 Indra-Vayū，为"风雨"或"风雷"。Parjanya 是雨云之神，全部《黎俱》颂这位帕遮尼亚之诗不过三首，余处提及大约三十次，有时意义不过是雨云，不是神。又称之曰"水皮囊"或"乳房"。有时称为牡牛。这神坐在水车上下倾其囊，则人间降雨。这事与雷电同作，促生植物，亦且使母牛，牝马，女人能生育。有时称之为"天"之子，或众生之父，亦植物如"梭摩"之父，"土地"是他的爱人。

此一神在韦陀中虽不甚重要，但起源颇古，似乎远在亚利安人人印度及伊兰以前。有说波罗底海岸之立陶尼亚人(Lithuania)所敬拜的"雷神"(Perkunas)与此神同一。该民族是古亚利安人的一支。

## 末了，当略说“琰摩”即“死神”(Yama)，与“祖灵”(Pitaras)

佛法人中国后，民间似乎添了一位“阎罗”或“阎罗王”，是秦汉古籍中所没有的。在古韦陀时代，则已有这么一位“死神”，其实亦与其他诸神的性格不同，只是一死者的统领而已。说此神的家世，父亲是“太阳神”，母亲名“昧光”（Saraṇyū）。有一个妹妹，名“琰靡”（Yami）。全《黎俱》中，其颂诗不过三篇，但第十卷中尚有一篇，记他和妹妹的谈话，妹妹称他为唯一有生死者，要和他结婚，但他拒绝了。余处亦说他愿意舍身得死，至于别一世界，遂给人开辟了一条路，至其祖先逝处。

常与琰摩并称的是“火神”，“火神”引导死者，所以称为他的朋友，又是他的祭司。——于此，似乎可推知火葬的起源甚古。——他常常和安吉罗萨同到人间，饮“梭摩”，且享受祭祀。安吉罗萨(Aṇgirasa)是祭司的一大族姓。

琰摩所居在最高天——古韦陀时代只有地、空、天三界，——居处歌吹不绝于耳。凡人供奉他以酥油，以“梭摩”，求寿年，求他领导至天神所在之处。有两种飞禽是他的使者，一是枭，一是鸽。他有两头巨獒，皆是四只眼，虎纹，巨鼻，替他守居处，也游行人间，为他传信。人间也敬这大犬，为了延长寿年，大致他的鸟使一到，那么人便会去了。

他的路便是“死”路。他足上有链子，与婆奴拏的罥索同。佛典中也说及罥索，投出去可将对象网住，不必须是伤害也可以是网救或挽救。他即是永生者中最初有死者，所以是人类的鼻祖。似乎也是死人的首长，天上乐园的主者。全部《黎俱》中，未尝道及其

为惩罚罪人之王，其赏善罚恶之说，远在后世方起；与中国的“阎罗”异。

这一双生姐妹，即 Avesta 中的 Yima 与 Yimeh，说人类皆由之而生，该经中又说他是世间乐国之王，则起源应当在“印度伊兰”时代了。

那么，人死了到那里去了呢？各原始民族的信仰，人死后必有其灵，其后嗣乃敬拜其父祖之灵，后世乃发展为“祖灵乘”。《黎俱》中犹存颂诗二篇。古代亚利安人的信仰，也颇有其特异处。

《黎俱》中称祖先，通常是指远祖或初祖而言。这不但是一支一系的祖先，亦复是一大族或一民族的祖先。以远近分，近者自曾祖以下，三世而已；或者分上、中、下三等，中间者往往不甚纪念，下者即近亲，上者即远祖。诗颂中常常说起安吉罗萨，阿他婆，蒲厉古，婆喜史多，这皆是祭司之族上的祖先，或者是韦陀的编者。为什么要敬这班古人呢？因为他们开辟了到他方世界的路，使后人得继续前往。祖宗既有其灵，那么这在生人如果克服了某敌人，这必然是其部落的某世祖之灵保护了他们。若在本族本部落间起了争讼，则终结是以某世祖的遗训为断，争讼既息，家族繁荣起来了，则又是某世祖之灵保佑了他们。这么，祖先崇拜中非仅如普遍之报本而表感谢之情，亦充分具有英雄崇拜心理。

人死了既是起程往遥远的他方世界，或往东方之天，太阳所出即诸天神所出之方，或往西方，即太阳所入琰摩的居处，那么，设奠，请他们饱食登程。后世这种思想稍变，使亡灵得食，是使他形成一个身体，由此而能跋涉到祖灵世界。这世界自然是天神所居了。“神”这名称所以也用来称祖先。但祖先究竟与“神”不同，所居在第三天，后世说为维师鲁三步而踏到的最高一步之处。那里常是与琰摩在一起相宴饮，饮“梭摩汁”，听音乐，相娱乐。也常是

由阿祇尼领导，乘诸天神之车来到人间，成千而至，南面坐在祭草上受享祀，其子孙则并火神一道邀请，请他们赐后人以财富，荣禄，子孙，年寿等。这火神是火葬之火，与“祀火”不同，然终是一个“火神”。

诗颂凡说及宇宙大事，皆是天神所为，但间尝也说及是人灵的功劳。说其将繁星嵌饰在天上，或说其发现光明，开启朝霞，将光明安置在白天，将黑暗安置在夜里。有时也说琰摩为人类初祖，因为他最初替生人开辟道路到西方日落之处，所以是祖灵界之长。然本以其别为一神。

在诸《奥义书》中，“祖灵乘”(Pitṛyāna)与“天乘”(Devayāna)相分别，这是后起之说。至今印度教中，祀祖也还是一要事。家主日常所行之祀礼分三种，“常礼”，近死者的“祭奠礼”，以及特别有所求愿的祀礼。每年有可谓泛祀之礼，约略同于我国古代之“祫祭”，即诸祖合食之祭。文野有分，原旨是一。Śraddha 在野外行之，将食物，大抵是饭团，香花等供奉，抛去了，是敬拜祖先。

到韦陀晚期，人死后轮回之说乃起。到佛教时代则更盛了。韦檀多或《奥义书》时代，也说起人死后如何回转还生，怎样入乎风，入乎光明，再入乎雨，由雨落下为水而入草木，由人之食草木即谷物等而入乎人体，由生殖再还而为人身。但六道之说未立。到大乘发扬时代，除佛以外，众生总在六道中流转。天、人、阿修罗，据此还没有什么恶义。或者这位琰摩便是“焰摩，或“夜摩”，还被安置在欲界之第五天。及至地狱、畜生、饿鬼三道，则极尽其幻想的能事了。天之数已增至三十三，凡欲界六，色界二十三，无色界四。——三是一成数，古之三界既分，则神数为三三三。印度教则说神大小凡三千三百万，通常总喜欢用三的倍数，《奥义书》集成百

〇八种,《史诗》中日神百〇八名,至今念珠还数百〇八一串。[1] 北传佛教普贤转世三三三番。中土无著见文殊神话,北方佛徒前三三与后三三。地狱则增至十八层。——《奥义书》中,则算计火,地,风,空,日,天,月,星为八"婆苏",加十一楼达罗(释为人身中有五知根与五作业根及自我为十一),加十二阿底替耶即年之十二月,加一因陀罗,与一般茶帕底,成了三十三天,其说似较佛教之说为古。佛教中时常说八万四千,如天寿八万四千劫之类,散见《增一阿含》、《杂阿含》等经,随处可见。——无论怎样,天堂或天界与地狱,到大乘发展后方立下了精确详尽之说,至少到佛出世以前,古代印度人的人生观是比较光明的,没有后世这些鬼怪与地狱之说。

韦陀神坛主要是这些神,如上述。但也还有次要的,如般茶帕底(Prajapāti),是造物之主,衍变为赐人以后嗣与牲畜之神。在《阿他婆韦陀》与《白夜珠韦陀》中,又称之为诸天之父,乃升为三十三神之一。如"梭摩",原是一种醉人之液汁,又称之为"月神"。还有普商(Puśsan),保护和长育牛羊之神。还有Ṛbhu,兄弟凡三,皆工巧的艺匠,制造马车和祭器等,还有两阿施文(Aśvin),是"朝曦"与"晚霞"双生兄弟,同娶普商之妹即"日光女郎"。皆年少貌美,捷如鹰隼,有金翅之飞马负其车而行。能保护衰弱及年老未婚女子,能使仙人返老还童。——总之,当韦陀教盛时,那民族的生命力还没有衰老,种种哲理思维与诗歌创作,颇为丰富,在文化史上不失为南亚地区的一光明之源。

世变时移,人类社会改变了,虽生产方式未甚改变,然而物质

---

① 周天分为三百六十度,是古代巴比伦的发明。日从日中落下九十度称地平,必再经十八度而余光斜射方全尽。这倒是一点点科学。

环境改变了。而且人类之追求真理，那种动机总是永不止息的，心思总是改变的，因此文明也才有进步，不论时间延伸到多么长，若干世，若干世纪，若干纪，人类的进化是一事实。宇宙间生生不息，大化流行，人事实无时不变。到韦檀多初期，古韦陀之神便少有人敬拜了。比方农业社会人民定居，便不怎样喜欢战神，转而崇拜土地，崇拜生殖。祭司极权时代已过，到薄伽梵歌时代，已经嘲笑韦陀之赞颂为无用，如遍处有水，一小池之水便没有了重要性。而佛陀出世了。由小乘而大乘，又再变为金刚乘与密乘，这是在佛教范围以内的衍变。在佛教范围以外，由繁而简而分，婆罗门道一衍而为三：大梵道，维师鲁道与湿婆道。在佛教衰微以前，也仍受佛教影响，如基本戒律及诵三皈依等，只是所皈依的对象改变了，至今仍有迹相可寻。

其次，当于大乘之菩萨道更略申言。因为现代我国还是颇多明通佛法的人，然少知道婆罗门及印度教的人，所以稍详于前，亦无妨稍略于此。

佛说法，揭橥诸行无常，有漏皆苦，诸法无我，涅槃寂静。这说出了人生的真理，虽真理不止于此。入涅槃当然人生之苦皆息，但这只是佛陀的理想。元魏菩提留支译的《破楞伽经中外道小乘涅槃论》，凡二十种，亦皆不同于佛说的涅槃，皆各有其最高或最极的人生理想。《薄伽梵歌》也说起"梵涅槃"，仍与佛教相同，似乎不分辨有余依或无余依。平行视之，各个自佛教所斥为外道者，无一不有其理想，亦多有其仪法、修为、戒律等。因时代之进步，各教各派之荡摩，内容之增益，理论之扩充，渐次从原始佛教衍出而为大乘，尤其是北传，完全改变了佛教的本来面目。谓大乘诸经皆是佛说，是自古已争论的问题。谓其为佛说可，谓其为历史上的瞿昙即迦牟尼或释迦文佛（"文"是音翻）所说则不可。皆是假托佛名而作。

自外道观之，佛法又是外道，如今看来，佛教而外之诸道，大有研究的价值。

由外转内，由小趋大，教理方面姑且不论，仅从其迹象观之，实已大大发展了。佛与菩萨发展到后世，几于无有分别。即以佛之为"觉者"，本身原指瞿昙一人，然而后来增至七佛，巴利《佛谱》则增至二十四，《方广大庄严经》称五十六佛，末七化身佛同。《妙法莲华经》称佛以俱胝数，《金光明经》说佛以千计，《弥陀经》说八十一万亿，《大事经》详佛数，三万万名释迦牟尼。终之则数如恒河之沙。这皆是佛教初期所梦想不到的。进者，八十年左右度世说法之瞿昙，据南传初义，涅槃后永寂，天、人皆无由得见，即过去二十四佛，亦永寂永灭。独《大事经》记佛寿历多劫。《法华》说佛土中佛寿虽长，然非不死。至大涅槃亦归永寂。唯耶输陀罗为未来佛则寿无尽。至《金光明经》则其说美满，佛寿原不可量，大涅槃后终也无尽，佛本无死。于是而三身之说确立，法化之则为常为遍，神化之则诸相诸种随好皆附加上去了。以至于十力（搀杂藏《出曜经・撰集百缘经》），四无所畏（参《大般若》），十八不共法（参《大庄严经论》），附益不休。

佛本身如是，菩萨如何？——中土尝加以汇分，有自行菩萨，外化菩萨，及随机现身菩萨三汇。自行即是自化。如萨陀波仑（见《大品经》）净藏，净眼，题耆罗，那赖，羼提和（见《度无极集》），善信（见《菩萨决定要行》），烩光（见《慧上菩萨经》），乐法（见《濡首无上清净分卫经》）。凡此皆存名经卷，无见于造像。第二汇则化他人谓之外化，如文殊，普贤，净精进，树提摩纳，普施，重胜王皆是。其中以文殊，普贤最著。随机现身，则旷野菩萨现为鬼身，散脂菩萨现为鹿身，尽漏菩萨现鹅王身，慧炬菩萨现猕猴身，离爱菩萨现羖羊身之类，以及五百诸菩萨各现种种身。至金刚乘中菩萨乃名

号增多。亦复有十地，十力，十自在，十八不其法，若干种功德。兹不具论。一般说来，近乎所谓多神教了。

于此不妨回溯韦陀之“火神”，“风神”等。古之宗教信仰衍出了哲学，犹之炼金或炼丹术也衍出了化学。于是地，水，火，风成了宇宙之四大元素，而加上了一“空”，此空非无为之空，只可说“以太”。四元素为四大神后又为金刚，则小乘中佛为之“次第说法，除其恶见，示教利喜，施论，戒论，生天之论，欲为不净，上漏为患，出要为上。敷演开示清净梵行……说苦圣谛，苦集谛，苦出要谛，演布开示”（见《长阿含经》）。则一一受三皈五戒，于正法中为“优婆夷”，总之成了佛门人物了。其于日“天子”千光，月“天子”之说略同。然一方面又颇转向物理自然界之观察，不从而神之。如说日光热焰有十因缘，触山而生，日光清冷有十三缘，触水而生（见《起世经》）。雷、电、云、雨，亦皆不从而神之，但电有四种，东西南北各有其名，云亦有四种，以风大或水大或火大而异色。雨却是阿耨达龙王兴云致雨。云有雷电，占亦谓雨，而雨师放诞淫乱，竟不降雨（参《长阿含经》，《楼炭经》，《起世经》）。这些还是初期小乘诸说，采纳或可说未离民间信仰，如说下雨一由于龙，一由于雨师。

其次，诸“天”的地位也不同了。如说光明，“诸比丘，萤火之明，不如灯烛，灯烛之明，不如炬火，炬火之明，不如积火，积火之明，不如四天王宫殿、城郭、璎珞、衣服身色光明……”乃至“善见天光明，不如大善见天光明；大善见天光明，不如色究竟天光明；色究竟天光明，不如地自在天光明；地自在天光明，不如佛光明。从萤火光明至佛光明，合集尔所光明，不如苦谛光明，集谛，灭谛，道谛光明。是故，诸比丘，欲求光明者，当求苦谛、集谛、灭谛、道谛光明”（《长阿含》卷二十）。这么四天王与佛光明说皆居于真理光明之下，亦复是近于启明思想。轮回之说是奥义书时代已稍成熟的。

即是说人的心灵之还生人间而再为人。至佛教则“天”是一道，为六道之首。如四天王，考之《大楼炭经》,《起世经》，皆铺陈宫殿华美，饮食精妙，极声色之娱，叙述亦颇自然。《长阿含》中有四天王闻善则喜、闻恶则忧之说，亦颇超妙。及至中土伪造之《佛说四天王经》，则说四天王伺人善恶，而赏善罚恶之说兴。这是所谓“不可同年而语”了。然佛说凡天皆有二大灾，一命尽，二劫尽。劫尽三因缘，大风，大火，大水。命尽则项中光灭，头上华萎，颜色为变，衣上尘生，腋下汗出，身体损瘦，蝇着自离于本座(参《五苦章句经》)。这当然皆是人事之反映。劫尽之说诸教皆有，或者是自然界变异留在人类下意识中的余痕，往古实有洪水，地震，火山爆发诸事，以至今世还有，或者程度不同。要之诸天之信仰不如菩萨，从另一角度来，则在智识范围以内，亦颇已脱去迷信而近乎开明。仍属于“思心”之组织。菩萨道则得重在敬信，出自“情心”了。

菩萨道重敬拜，主要发展是在北传一系统。凡佛，菩萨，天王，金刚，陀罗之类，皆有造像，即所谓偶像崇拜，据清乾隆间宝相楼藏像，原数可七百八十余尊，造像如此，其说之复杂可想。以释迦之为教主，其尊当然有过于菩萨，然必推崇其过去亦为菩萨，而菩萨道乃更尊大(参《大智度论》,《僧伽罗刹集经》,《生经》,《杀身济贾人经》等)。在中土则文殊、普贤、观音而外，如净精进(见《大集经》,《调伏王子道心经》,《菩萨行经》)，树提摩纳(见《树提摩纳发菩提誓愿经》)，普施(见《贤愚经》,《度无极集》)，重胜王(见《慧上菩萨经》)，皆所谓外化一汇，不甚普遍于民间。文殊有在中土五台山见示之说，姑稍作考证。

考 Nañjuśrīī 一名，音翻义译不一，如说妙德，妙首，普首，濡首，敬首，妙吉祥，满殊尸利，曼殊室利，文殊师利，皆是同此一菩萨。《华严经》谓:“东方有处，名清凉山，从昔以来诸菩萨众于中止

住，现有菩萨文殊师利与其眷属诸菩萨众一万人俱，常在其中而演说法。”此所可据者为“东方有处”一语，即出自东方。《放钵经》说之为佛道中之父母，仅暗示其重要性。《悲华经》说其名曰王众云云，无关宏旨。独《自生佛古事记》（*Svayambhu-Purāṇa*），说文殊师利离五台山，谒自生佛精舍，精舍在迦理呵罗陀湖中，其时湖中水怪充满，一挥剑决开南岸，水流竭乃成平陆，便是今之尼泊尔云云。另说谓古有其人，最初建立尼泊尔文化。有说谓其为游方僧，传佛法入该地，又尝入藏为松赞干布之臣。有谓其人原出中国北方，后世神化者。西藏亦有此信仰，谓莲花生祖师及宗喀巴为文殊转世。又有说其为工巧之神，另说为农事之神。要之，种种传说，皆表其与尼泊尔及西藏文化有关系，未必出于印度。五台山或在喜玛拉雅山麓，中土山名五台，后起。犹如鸡足山在云南，亦是后起之名。

晋代翻译《华严经》，五百菩萨摩诃萨，以普贤菩萨，文殊师利而为上首。Samantabbadra 音翻三曼跋陀，《观经》，《大论》皆称曰遍吉，如实“室利”译为“吉祥”是正确的，bhadra 则以“贤”或“善”义为正。《悲华经》载“阿弥陀佛为转轮王时，第八王子泯图于宝藏佛前，愿于是不净世界修菩萨行，复当修治庄严十千不净世界，令其严净，如青香光明无垢世界；亦当教化无量菩萨，令心清净，皆趣大乘，悉充满我之世界，佛即改泯图字，号为普贤”。由此说而普贤行愿，为人所称。真所谓众生无尽愿亦无尽。有说其为至高智慧之代表。有说其居处在四川的峨嵋山。皆后起附会之说，无据。

在中土及东、南亚，最著称的一菩萨，是观音。Avaloklteśvara，以《西域记》音翻“阿缚卢枳多伊湿伐罗”最为正确。义是“观”与“自在”。“自在”即“自在之主”，不知何以得“音”字一义。必然

误刊落"伊湿"一音，而误作 svara，则其义为"音"。或者最初此名乃从其他西域方言之译梵文者，间接译入华语，所以未能正确。此神之敬拜盛于中土，则在出《金光明经》以后，在公元后二世纪，在北印度则拜观音盛于三世纪，至七世纪臻极，八世时大乘渐衰，至十二世纪时在喜玛拉雅山以南，声名寂然。亦在七世纪中叶入西藏，藏民信其代表佛陀，守护佛法，直至弥勒将来下生。亦信其为第四世界即如今这世界的创造者。入日本则在七世纪初云。

以象征论，文殊表智慧，普贤表喜乐，而观音表慈悲，以次居于空上，火上，水上。还有象征力量的金刚手，居两间，象征富藏的地藏，居地上。依然是远古四大的传说。观音的敬拜甚盛，在边疆流行的金刚乘中造像特多。此后有喜事的学人，毋妨专修一《观音》或《观自在谱》；举出其造形之变相若干种。手，臂多象征力量或权能，则有二，四，六，八，十，十二，二十四，千，二万二千手等不同。由身所吐现或五佛，或十二佛。或三头，或五头，或十一头。其吸收印度教诸神之迹象可考，其手印，姿态等，以至于法物，多采自他道。如印度最初的观音像，合掌作婆罗门礼，与大梵神造像同，其后造像有时而五首，与湿婆化身同；有造像为手持三尖叉，蛇绕其上，亦与湿婆同。而此三尖或三股尖叉，原希腊海神之武器，则其受他国文化上的影响，亦有可说。——此皆所谓密迹观音，当入金刚乘或密乘研究范围。至若本为一男性菩萨至中国而变成了女神，这或者是源于印度之"力"(shakti)的崇拜，"力"常是阴性，慈悲便是一柔爱之力。或者，因流俗称"南无"(Namo)即"皈依"，音与"老母"二字相近，所以成为一慈爱的老母便是女神了。崇拜"力"的信仰，至今在印度还盛，如杜迦母(Durga)便是。

其次，如前所说三十三天，在佛法中为"忉利天"，仍其名而异其实。日落之处，是西方之极乐世界，几乎是一直线衍为净土一

宗。自三经一论流行，阿弥陀佛至今为人所念诵不衰。这名称小乘经典中没有，法显、玄奘皆未尝笔录，古之锡兰、缅甸、暹罗诸国人亦未尝尊信。其名初见于《千佛名经》，则与《维师鲁千名经》一同性质，而远与《苏鲁支千名》同调。字义为"光明遍照"或"无量光"，实远自韦陀时代"太阳神"的观念源出。在中国则"无量光佛"与"无量寿佛"为一，在梵文则一为"阿弥陀婆"，一为"阿弥陀攸斯"，去其末音，皆成了"阿弥陀佛"。然在西藏，则二者绝不相混。人死而往生净土，或无论往那一天或乐园，仍是直承韦陀教的"天乘"信仰。

其他菩萨之多，不必说了。但在中国流传还有十六或十八"应真"即"罗汉"或"阿罗汉"。这字 Arhat 义是"值得供养者"，一说出自字根 hṛ，有"杀戮"义，是"杀戮"或"消除"烦恼者，是得了解脱的人，人天似无往返了。说菩萨乘其救苦之愿力，还要回生世间，罗汉却不回来了，有此一分别。正如诸菩萨能赐福，能救人，诸天却不能，诸天若要救度众生或成佛，也还是得回生世间。罗汉数原只有十六，至五代贯休画像仍为十六，还有李龙眠画的像，皆存石刻。可惜在印度考不出什么了。至其数至十八，有说为宋之苏轼所增，不知苏氏所据。至乾隆则据藏文刊定为十八，各说其居处，他亦无闻，不说有何平生事迹。近代法人莱维(Levi)又考订了一番，次序改订了一下而已。这有如禅宗在中国的初祖，推菩提达摩，其前在印度还有师承世系，亦无可考。印度的师承是着重的，但不重历史，如前已说。如"大梵明"的传承世系，在《婆罗门书》及《奥义书》中犹有可寻，但若干代人皆只有一名字，题名而已。

这里附带解释一事，达摩"一苇渡江"，这故事在中国民间流传了千多年，说达摩立在一根芦苇上渡过了长江，明代人还作了这么一幅画，犹存于西安碑林石刻。"一苇渡江"是不错的，但这"苇"疑

不是芦苇而是一苇篷船。船是芦盖为篷，遮阳蔽雨，似乎很古就有。如《诗经》中"谁谓河广，一苇杭之"，注家多只以为"一苇"为"窄狭"的意思。"杭"即是船。但应当作动词解，如"方之舟之"。人的体重必不是在水上可凭一根或甚至一束苇而支持的，大概坐的是船。

于此，这文字似可结束了。至理往往是不可以文字语言表述的。禅宗竟根本不立文字语言，无有于佛，更无有于菩萨。佛法究竟是出世的，菩萨道不得不从俗而入世，但根本上仍是出世的。然非菩萨道则佛法必未曾可能发扬。从历史上看，此一外国之法，深入民间凡六百多年打稳了根基，从此算是中国的了。印度本土韦陀教无所谓出世道，到韦檀多时代方有出家人。出家以解脱为极归，或树涅槃为究竟，这不能是人类有生之本旨，亦复与"自然"的进化通则相违。中间兴起的大乘道，竟可说是一历史的必然与逻辑上的需要，顺其发展轨辙而必至，而变至金刚乘或密乘其变乃穷，密乘参入了多少密义，非通相，属秘传，非可一概而论。陀罗数量甚多，总归是一次等神祇。大致在人类亦有一鬼神的创造冲动，亦如其有艺术的创造冲动。如今在印度那兰陀故址，犹可见到一些或完好或破碎的陀罗雕像，亦无可称名。

如是，约略作了这么一番概观，此中纰缪必然不少。有一点似乎是应稍加着重的，是从印度整个文化史或宗教史中看佛学，如是方能看清楚佛教的真姿，有许多现象尚可用朴素的唯物论解释。若局限于某一"乘"之内，所见必不能完全。"佛学"(Buddhology)原与"佛教"(Buddhism)不同。在研究方面开拓新天地，必出乎佛教以外，而从其前，其后，其旁列的诸教致力。这一小小尝试即从韦陀教起。无庸否认，凡此所说皆为"外学"，即于此"外学"亦是些外行话，那么，诸希指教。



# 《唯识二十论》钩沉

## 小 引

昔勤策之流盛倡唯识论，同时镜芙大师且赞为“巧不可阶”。其后胡适之辄诋为“印度最卑贱之陀罗尼”。于今返观之，巧则巧矣，盖巧于立说而别有所为者也。比之于西洋哲学，仍属单纯朴质，亦不可同年而语。谓为卑贱之陀罗尼则不然。稽诸史事，在大乘全盛就衰之际，唯识亦不过其诸宗之一耳，经诸师补苴增益，迨体系圆成而旋就萎落，与佛法而皆亡，轮廓犹稍存于吾华，谓其为高为卑为贵为贱皆无自而可。胡氏或有激而云然，要之非通方之论也。梵澄昔年亦稍窥此学，颇欲究其中之奥窍，寻古德之用心，辄取《二十唯识论》梵文原本与诸译本对勘，字研句校，条分缕析。因未学藏文，而与藏文对勘，则借助于南印度学者阿雅斯瓦密氏。所得虽不过数纸，而诸家之苦心孤诣，翻译之进退得失，皆粲然明白矣。戋戋者殊不足道，因索居域外，稿存三十余年。今春颇闻国中犹有讲此学者，乃稍出以呈似高明。惜愚于是学亦荒疏已甚。

然窃意此种为学之方，或者不无是处。古释道安比勘译本，时中原义；晚清龚自珍研读《法华》、《般若》诸经，辄得其敷衍与窜置之处，蔽罪天竺之“蛆虫论师”（此龚氏语）。此皆未睹原文，然由此而有启发，指证确凿，无可非难，则虽寻行数墨，此种工作，正有不可废者。虽然，学者倘求证所谓唯识真如乎，则亦无事乎此。①

## 一、缺 页

二十论梵本缺初页。莱维据藏文本及汉文本覆成梵文，汉文本未注谁译。其所补者，似依奘译自“安立大乘三界唯识”起，至“定处定时”止，凡二百四十一字（述记卷一第一页一面第四行至同页二面第七行第七字止）。梵文翻成十五行，内含二颂。

莱维唯是根据藏文，勘之汉文本而始信。诸汉文本或但供参考，所据必是奘译。藏本近梵，字句几无同异。而由莱维之弃择，隐约可窥见原本之真姿。今依据奘译，参以余本，勘之如下。

1. “安立大乘三界唯识以契经说”下有“嗟尔佛子”之词。在第八𠯈。藏本有。陈译有。魏唐二译皆缺。

2. “意兼心所”作“意兼相应”。藏本同。此同于魏译“相应心”。

3. “唯遮外境”下“不遣相应。内识生时似外境现，如有眩翳，

① (1)梵文本：*Vijñaptimātratasiddhi Vimśatika – Trimśika*, Paris, 1925, Sylvain Levi;
(2)藏文本：胜友译，Ye·ses·sde·笔受，国际大学所藏手抄本，*Mdo Si LVIll* 2.;
(3)后魏瞿昙般若流支译，唯识论一卷影印碛砂藏本忠帙四，上海频伽藏本来帙九；
(4)陈真谛译大乘唯识论一卷，影印碛砂藏本忠帙五，上海频伽藏本来帙九；
(5)唐玄奘译唯识二十论，唐窥基述记四卷，宣统二年江西刻经处校本。

见发蝇等,此中都无少分实义”。凡二十八字译本无之。魏译,及藏本皆缺。述记注谓“旧论此中设为外难,方显正理,此译家增,非梵本有”(述记卷一,第十五页二面第五行)。即魏译之“问曰……答曰”。陈译于此段义略同而文大异,作“众生于无尘中见尘,为显此识故立斯譬。如眼有病及眼根乱,于无物中识似二月及鹿渴等而现”。此后又出“三性二谛同无性性”,则余本皆无。

4. “唯遮外境”下取旧译所立为论宗一颂。即魏译“唯识无境界,以无虚妄见,如人目有翳,见毛月等事”。此一颂述记谓“勘三梵本无之,但译家增”(第十五页第一面第九、十行)。又云:“校三梵本,及勘题目都不合有,名唯识二十,何得有焉。”盖推测之词。莱维补入,是矣。名唯识二十,盖举成数而已。其余魏译此后长行,“问曰此初偈者明何等义”(来帙,九,第七七页二面第十八行以下),则未补入。一取一弃,皆依藏本。唐人精确,疑为译家增,第云勘三梵本无之,终亦未肯下四字曰“非梵本有”。大乘基于旧译时有阳秋,然其矜慎若此。

5. “若离识实有色等外法”梵译为“若无色等境”其义显豁,藏本如是也。述记谓“若者,若其事”(第二十二页二面六行)。今语谓之“倘若”。窃疑“实有”译时增文。而“识”字衍文。否则“若”字下有一“非”字,文义始贯。

6. “何因此识有处得生”。“此识”二字,梵译有义无文。

7. “何故此处有时识起,非一切时”,“何故”、“识”梵译有义无文。

8. “何不决定随一识生”。藏本同唐译,作“不决定”而不作疑问语。“决定”梵本无文。

9. “非无眩翳有此识生”,梵作“非余人”。

10. “蝇”新旧译皆同,梵本作“蜂”。

11. “寻香城等无城等用”梵译作：“寻香城无故，城作用无，而非于余（城）有（城用）。”同魏译（凡十一则）。

即由此一缺页论之，莱维弃取皆当。藏本以“相续”为心，非是，则莱维所不从也。“心所”译为“相应”（见2），盖必与心相应，犹可从也。其于汉本以奘译为依，决矣。真谛译“修道不共他”一颂及“无量佛所修”一颂，及其长行皆删。颂则行十六音，与余颂合。骎骎近古。然而观乎余颂，长行疏释，分字逐词，非若华言，双行四句，再加诠释，以此论之，原作真姿，有非可力致者乎。然梵、藏质直，唐译安雅，可睹也。

## 二、颂第二之四

1. 魏译第二颂，即陈译第四颂，即唐译第一颂，即梵本第二补入之颂。余类推。同名异译，聊举数端（见下表）。

2. 唐译“如梦损有用”原是梵本第四颂初分。及至第四颂义尽，则增一句曰“故四义皆成”。梵本无文，余二译皆无。

3. 魏译“依业虚妄见”，梵、唐、陈三本皆无。信译家增。

4. “同见脓河等”，魏译缺。余三本皆有。

5. 第三颂直译为

“处等决定成
如梦亦如鬼
相续不决定
同见脓河等”

故知陈译此颂恰合。唐译避“相续不决定”一句与上一颂重复，简省而为“身不定”，遂不得不弃“成就”一字。但其所以恝然弃置者，以长行中犹有“而多相续不定义成”一句，文周义足。

| 魏译 | 陈译 | 唐译 | 梵本 | 注 |
|---|---|---|---|---|
| 心 | 识 | 识 | Vijñāpti | |
| 尘 | 尘 | 实境 | Arthā | |
| 人 | 相续 | 相续 | Samtāna | |
| 所作事 | 作事 | 所作 | Krtyakriyā | 魏佳 |
| 饿鬼 | 饿鬼 | 鬼 | Pretas | |
| 梦中动身 | 梦害 | 梦损 | Svapnapaghātah | |
| 狱主 | 狱卒 | 狱卒 | Narakapāla | |
| 为彼所逼恼 | 及其受逼害 | 能为逼害事 | Taiścābādhane | 魏佳 |

6. 魏译之"问曰","答曰","偈言"。及长行每段标起之"此偈明何义"及唐译之"颂曰","论曰",皆译家增,非梵本有。陈译,藏本皆无之,近原作。

7. 唐译:"论曰:如梦意说如梦所见"。——此句直译当作"如梦中即如梦,何也"。

陈译频伽本此处之二颂缺落(来帙九,第八十三页第一面第十六行以下),而于卷末中出之(同上第八十六页第一面第五,六行)。校勘之失矣。

碛砂本亦同此失。

述记于此有云:"梵云伊缚筏,今言如梦"(第二十八页第一面第一行)。缚字下注"平声呼之,合名梦也",误。"伊缚筏"义译为"如"。

述记云:"显梦所见为二定喻"。二定,即定处定时也。

解第三颂唯魏译最详,有问有答,凡五百五十余字(来帙九,第七十八页第二面,第一至第十三行)。诸本义同文异,疑别有梵文。

8. 唐译:"谓如饿鬼同业异熟多身共集"。陈译作"饿鬼同业

极位故”。陈本此句与梵本恰合。

9. 唐译:“而或有处见村园男女等物”,原作“而或有处见蜂园女男等”。其在华言,“村园男女”,乃习惯语。然在梵文,“女”字一音,“男”字三音,修辞例音节少之字居前,音节多之字居后(Alpactaram)。故曰“女男”也。

10. 唐译:“即于是处或时见有彼村园等,非一切时”。梵本无末四字,作:“即于是处有时而见非一切时”。

11. 唐译:“遮捍守护,‘不令得食’”,魏作:“不令得饮”。陈作:“不令得近”。梵本无文。

12. 唐译:“等言,显示或见粪等”,原作:“等言显示尿粪等满,如彼脓满”。此种处所,过详亦微伤雅道,奘师有意无意略之矣。

13. 唐译:“由此虽无离识实境而处时定非不得成”。陈译:“是故离尘,定处定时得成立”。梵本原作:“虽无实境,处时决定义成”。

14. 唐译:“由此虽无离识实境,而多相续不定义成”。陈译:“如此唯识相续不定离尘得成”。梵作:“如是虽无实境,而相续不决定唯识义成”。或“如是唯识虽无实境,而……”此处“唯识”一字,在修辞上属灯扉语,字在第六啭声。奘师于上(见13)及此皆曰“离识实境”。增此二字,文义遂觉鲜明,极成唯识义。译本且较原本为佳,于兹有征。

15. 唐译:“又如梦中境虽无实而有损失精血等相”。梵本原作:“如于梦中虽无交会而有失不净,此(之谓)梦损。”魏译于此后插有“众生如是,无始时来,虚妄受用色香味等外诸境界,皆亦如是实而无成”。此段文义虽明畅,然梵本无文,余二亦无,疑别有梵本。

陈译以“梦损”为“梦害”——害者,患也。不得与下文“逼害”之“害”同释。

16. 唐译:“应知此中一地狱喻,显处定等……而处定等四义

皆成”。此一段魏译解说详明，但增文甚多（来帙九，第七十八页二面第十八行至七十九页一面三行）。陈译文句稍减，甚与梵合。唐译微有增损。今直译之如下：

一切如地狱。

义成当知。“如地狱”言“如在地狱”。义何由成？

同见狱卒等 能为逼害事。‖4‖

如在地狱见狱卒等，处时决定义成。且见狗乌铁山等物来去。此“等”字摄诸有情，而非唯一。受逼害义成。虽无狱卒等，同业异熟增上力故。由此虽无诸有，而此处，时决定等四[义]皆成可知。

由是而四本异同皆见。陈译中“定处定时见狗乌山等来平等见非一”（第八十三页二面第一行），“来平”当是“来去”之误（凡十六则）。

## 三、颂第五之十

1. 唐译：“何缘不许狱卒等类是实有情？”梵本原作：“复次缘何不许狱卒及狗乌是实有情？”实有情，魏译作“众生”。陈译作“实众生”。唐译或又作“真实有情”。为极成唯识故，译时增此“实”字，及“真实”二字。梵本无之。原意是实，音译“萨埵”，广义萨埵，亦非“实有情”者。汉文古义，情，实也。则不必增“实”或“真实”。

魏译于此问答出其“五”者，余本皆无。又频藏本（来帙九，页七十九第一面第九行），“五者，地狱主等若是众生，非受罪人，不应于彼地狱中生”。“人”字下应逗句。

2. “地狱”音译“捺落迦”，奘译二名互用，故欠鲜明。“且此不应捺落迦摄”，梵本原意是“因非应地狱摄，一一不受如彼苦故”。

3. 唐译：“形，量，力既等，应不极相怖”。魏作“形，体，力等”，陈作“若同形，貌，力，量”。勘梵本唐译较佳。而此即以下所谓“胜形，显，量，力”。基师疏为“胜形色，胜显色，异貌量，触处力”。梵原文同，后文仅增一“色”字。彼疏当提前至此。而“不极相怖”，有信笔之衍。原是：“形，量，力既等，且互相逼害，应不相怖”。

4. 唐译“此救非然”，梵本无文。“颂曰”，无文。——“所执傍生鬼”，“所执”二字无文。盖论师习惯套语，译时不觉流出。

5. 唐译“变现种种动手足等差别作用”。魏译作“动手脚等及口言说”，陈译作“或显现动摇手足等，生彼怖畏作杀害事”。“手足”华语常用，未是增文。然“差别”、“口言说”、“作杀害事”，梵本无之。三译又相互无之，则各自增文也。

6. 唐译“非事全无，然不应理”，魏译：“以是义故，不得说言唯有内心无外境界”。梵本“然不应理”及魏译此句皆无文。

7. 唐译“若许由业力”一颂，较余二译为独近梵文。此精当不可易。新译胜处在此种处所。

8. 唐译“业熏习余处”一颂，较余二译为精当矣。魏言“异法”，“异处”。陈言“内外”，固皆不如唐译“余处”。第三句“所熏识有果”，果字足成，固不足论，然其义犹未出。直译当作“同处熏生果”，再接第四句“不许有何因”。原义着重在“即于彼处”，意谓“不许即彼熏习处有果者何也?”魏译虽于文不近，然此二句颇得大体，作“善恶熏于心，何故离心说”。此又旧译之胜处也。

9. 唐译“依彼所化生”，魏作“为可化众生”(为，去声)。陈“为化执我人”。按原文，此“所化生”即所受教化之学生或弟子。直译当是“为初学者[说]。

“密意趣”之“密”字，甚易起误解。陈译“由随别意说”，斯为得之。原文义不过为世尊为初学者别有用意而说耳。

“如化生有情”，此处化生即变化生，与第一句之“所化生”异义。

魏译此颂后长行有“色香味等十二入外诸境界”云云，余本皆无。当别有所本。

10. 唐译“说无有情我，但有法因故”，此半颂在魏译无文，在陈译为“无众生及我，但法有因果”。述记谓“今勘三梵本并无果字，然有故字”。今勘此梵文，虽无“果”字，亦无“故”字。于基师此字不能无疑。

11. 唐译第九颂末句“佛说彼为十”。“彼为十”三字梵本无文。盖凑颂也。陈译“故佛说此二”与梵本恰合。此亦旧译之胜处也。长行中“佛依彼种及所现触，如次说为身处触处”下当作“此密意趣已”。而作“依斯密意，说色等十”梵本无文，此必系译时增。

12. 第十颂后半，诸译皆未允当。依梵本当译作“复因计执性，教入法无我”。

（凡十二则）

**续前同名异译表**

| 魏译 | 陈译 | 唐译 | 梵本 | 注 |
|---|---|---|---|---|
| 畜生 | 畜生 | 傍(旁)生 | Tryak | |
| 众生 | 实众生 | (真)实有情 | Sattva | |
| 入 | 入 | 处 | Āyatana | |
| 微尘 | 邻虚 | 极微 | Paramanu | |
| 卫世师 | 鞞世师 | 吠世师迦　胜论者 | Vaiśeṣika | |
| 六厢 | 六方 | 六分 | Ṣaḍamśatā | |

## 四、颂第十一之十五

1. 唐译："复云何知佛依如是密意趣……各别境耶?"魏译作："问曰：又复有难：'云何得知'"，皆作疑问语，与梵本合。独陈译不作疑问语，然而非也。作"此云何可信……"（频。来九，八十四，一，十一行）（碛。忠。二五三，三十三，第一面，二十三行）当由"云何"一气读下至"不由实有"一逗，至"眼识等境界"为一长句，则仍是疑问语，与诸本皆合。"此"字当删。疑衍文也。

2. 唐译第十一颂，较余二译皆胜。魏译竟作"非可见，不可见，不可见"云云。隔梵文愈远矣。然唐译仅一字不精："又非和合等"，"等"字梵本无之。华文凑成颂字故尔。

3. 唐译"谓若实有外色等处"，"如是外境或应是一"。"实有"增文足义。"外境"原本有义无文。陈译此句直质，逼真梵文。魏译义同文异。

a. 唐译"或应是多，如执实有众多极微各别为境"。此"如执……"句梵本无文。

b. 唐译"或应多极微和合及和集"，此"及和集"梵本无文。"如执实有众多极微皆共和合和集为境"句亦无文。

此（见3a，3b）两处皆极重要。勘梵本及余二译本皆无文，则显属奘师译时增文，或窥基森森析义，而奘师不得不与足成也。"如执"（见前三.4）、"实有"（见四.3）皆习惯语，故一见可知非梵本有。

4. 唐译"理应非一"、"理亦非多"、"又理非和合或和集为境"，诸"理"字华文足成。"或和集"亦无文，同上（见3b）。细详梵文Samhatā一字义，"和集"已足。更出一"和合"，顺经部旧译耳。以

一字而译成二名，贯以“及”字“或”字，在奘师翻译为罕见。或者徇窥基之意欤。

按魏译此颂长行，作“有三义故”又出“神我”等说，在梵本或另有所据矣。今研唯识则外道诸说，多由疏而明。舍唐疏而求义，魏译固有所存，此又旧译之胜处矣。

5. 唐译“则应聚色亦不可见”下直接以“迦湿弥罗国”云云，与原本文句次序不同。此处陈译较合，作：“若汝言邻虚不得聚集，无方分故，此过失不得起故。”——“若汝言”三字译时增——唐译删此前句，而作“无方分故，离如前失”。陈译续以“是邻虚聚更互相应，罽宾国毗婆沙师作如此说。则应问之：如汝所说，邻虚聚物，此聚不异邻虚？”此句陈“如汝所说”四字译时增文足义外，余皆与梵文恰合。唐译“论曰：今应诘彼所说理趣：既异极微无别聚色，极微无合，聚合者谁？”则在颂后。后又增添“若转救言”四字，皆异于梵本。

“按今以唐言直译此难，则是‘极微不得相合，无方分故，无此过失。但聚色（原文亦是“和合”）相互和合。（“和合”亦可译作“相应”）迦湿弥罗国毗婆沙师如是言。则应诘彼：何者极微聚色不异极微？

极微既无合
聚有合者谁

此是相合。

或相合不成
不由无方分。

唐译此段"无方分故"属极微。"有方分故"是增文,属聚色。因对举易误会。"既异极微无别聚色"一语,仍从该诘问蜕变而出。"此是相合"谓"此乃就相合而言"。颂在华文不能插入此语。于此(唐译)参错出之,增文以明义,变句以合理,而唯恐其有失也,译者苦心,于斯具见。然而翻不如魏译之疏而朗,缺而彰。三家得失,于此毕见。

6. 唐译"聚有方分亦不许合,故极微无合,不由无方分",勘梵本"故极微……"句无文。①

7. 陈译"何况有假名聚?"出一"假名",原文无有,唐译无文,而疏则因之。有义无文,存之疏中者是也。

8. 陈译此段末作"邻虚和合,若可然,若不可然,今所不论"。此句除"今所不论"外,皆与梵本合。然者,许也。唐译收为半句,作"又许极微合与不合"。是已。然下所续之"其过且尔;若许极微有分无分,俱为大失,所以者何"。凡二十字,梵本无文。

9. 第十四颂第一句

唐译:极微有方分。

陈译:若物有方分。

魏译:有法方所别。

按梵本原意为"若彼有方分之分别,则彼……"彼者,舍极微外,无他可指。陈魏拘文,竟未为得也。

10. 陈译(碛,二五三册,三三页,二面,二十五行)"云何得成

---

① 按此处基师助立二量:聚应无合,即极微故,犹如极微。极微应合,即诸聚故,犹如聚色。有此二量,原义乃明。而增此一句,所以反显。此后疏言"此中乃有法之差别"(述记卷三页十三,二面第七至第八行),此谓有无之有,系动词。法之差别与有法差别并举,合下为六过也。为使义不混淆,此有字当删。因下有"合有"一词。——附识。

一物一”，物后之“一”字衍。下句“影障复云何”。频伽本“复”字误“得”字(来，九，八十四页，二面，六行)。

11. 陈译：“邻虚东方异余五方，乃至下方分亦如是。若分有异，邻虚聚分为体，云何得成一物。”此译稍增“聚分”、“五”以足义，余与梵本字字吻合。然唐译则作“以一极微六方分异，多分为体，云何成一?”出义则同，文省于后，辞则安雅，此唐译胜处也。

12. 唐译：“以无余分，他所不行，可说彼此展转相碍”。陈译：“何故作如此问此邻虚无有余分，是处相合他来则障”。按二译此处皆不明晰，魏译不必论。勘梵藏两本，此当译为“若无极微余分，是处他(指极微)来故，则当有彼此相碍”。唐译前句“以无余分光所不及”，及“以无余分，他所不行”。以今语出之，则为“以无光所不及之余分”及“以无他所可行之余分”。“不行”当作“来”。梵文作 Āgamana，原有“不行”与“来”二义。唐译之滞义在此一字，述记此一段“以微所拟东非东等”，无谓，原文无“可说”及“何故作如此问”、“相合”诸语。

13. 唐译：“觉慧分析安布差别，立为极微或立为聚俱非一实”——“觉慧分析”、“俱非一实”二句梵本无文，译时增。

14. 唐译：“青等实性”。梵本“青”字后有“黄”字。

15. 第十五颂第二句：

唐译：俱时至未至。

陈译：俱无以未得。

魏译：取舍亦不同。

按三译皆晦。原意是“俱时取非取”，唐疏中出“又应俱时于此于彼无至未至。一物一时理不应有得未得故”。此“至未至”与“得未得”梵本同文。即取非取也。

16. 唐译“或二”译时足成。颂出四难，析疏成五。有间隙事

与中间见空，原属一难。故曰五难四义，此唐疏之精微处也。

17. 述记(卷三，二十六页，第二面第四行)“犹如无隔一颇胝迦一所依色”。——“颇胝迦”梵语为 Sphatikam，水晶也。

(凡十七则)

## 五、颂第十六之二十二

此中同名异译，续举数端，如附表：

| 魏译 | 陈译 | 唐译 | 梵本 | 注 |
|---|---|---|---|---|
| | 同类 | 众同分 | Sabhāga | |
| | 胜能 | 差别 | Viśeṣa | |
| 心业 | 心(重)罚 | 意罚 | Manodaṇḍa | |
| 檀拿加(国) | 檀陀(林) | 弹宅迦(林) | Daṇḍaka | |
| 现信 | 证量 | 现量 | Pratyakṣa Pramaṇa | |
| 他心知 | 他心通 | 他心智 | Paracittavidā | |

1. 唐译：“诸法由量刊定有无……如是境耶？此证不成，颂曰：”勘梵本此证等六字无文，而直接“现觉如梦等”一句。又直接长行一句曰“谓无外境，如前已示知”。此句华本无文。

唐译于此作“论曰：如梦等时虽无外境，而亦得有如是现觉；余时现觉，应知亦尔。故彼引此，为证不成”。此段梵本无文。陈译于此作“如梦时离尘见山树等色无有外尘。证智亦如此。”梵本亦无此语。

唐译此颂第二句“已起现觉时”，此句只可一逗而与第三句紧接。陈译作“是时……是时……”者，恰与原文合。而唐译之“汝时……尔时……”亦恰合，然未出之颂中，故增文以明之欤。陈译

“是时……是时……”既见于颂中，故增文中聊举山树等色。要是未离谓无外境四字之义。

2. 唐译：见及境已无。

陈译：此时不见尘。

述记(卷三第三十一页第二面第八行)谓“第三句中言及字者，即相违释。意显有二难，至下当知”。相违譬如眼耳，二难即是能所。基师析义固精，勘梵本则陈译为合。原是“不见”；见，动词。无及字。

3. 唐译：“如何此时许有现量”句，原在“时眼等识必已谢故”后。下当接“尤以”(今言：尤其如此)。又“刹那论者”，陈译则作“吾人说刹那刹那灭”。藏本亦作“刹那论者”。然细勘梵本，无“论者”二字义。又“色等现境”，“色”字下有“味”字。故此句顺唐制而直译，则为“尤以刹那刹那现境色味等斯时已灭”。

4. 唐译：“见此境者”，与梵本微有不同。原作“见此境者，唯于外境色等许有现量”。而无“由斯外境实有义成”一句。

5. 陈译：“似前所起之尘后时得生”，唐译辄作“似前(或外)境现”，勘梵字则原义为生，详义理则现字殊胜。而“似前境”之“前”字，“后位”或“后忆”之“后”字，皆译时依义增文，以求醒豁者。下一句“即说此为忆曾所受”梵本无文，盖译时增。

6. 唐译(以下述记卷四)：“既不自知觉境非有，宁知梦识实境皆无”，梵本无此文。一征一诘，亦无奥义。此处陈译甚合，作“既无此事，故知觉时所见尘异梦中所见”。然顺陈制而直译，宜作“既无此事，故知非所受一切无尘如梦(中尘)”——陈译此后更有“复次，梦有更起义，觉时则不尔，非一切无尘”，勘余本皆无。

7. 唐译第十七颂第三、四句如作

“梦见境非有

未觉不能知”

则字字与梵本吻合，如陈译。

8. 唐译串习惛热。陈译串习惛熟。按熟，热双声，熟假借为热。昏假借为惛。字从氏省会意，或从民声。广雅释诂三，惛，痴也。旧说唐人避民字讳改从氏者，非。碛藏作惛熟，不讳。然按诸梵文，惛字即是，热字却非。盖热字原文为 Prataptah，然此字为 Prasaptah，义译为倦，即“昏倦欲眠”之意。且热字于上下文亦不甚合。盖陈误于前，唐误于后。而基师更释曰“毒火所煎号之曰热”，又“圣智不生名之为热”，亦似无据。

9. 唐译：“如实了知彼境非实”，陈作“如如理见……”（碛二五三册第三四页，二面第廿五行）或作“如理见……”（频，来帙九，第八五页，一面第十二行）。魏作“如实知见”，按梵文则译作如实或如理皆可，而不可译为如如（之）理见矣。

10. 唐译：“不由外境为所缘生”，“为所缘”三字译时增文，非梵本有。

11. 唐译长行中“二识决定”及颂中“二识成决定”。勘梵本“二”字无文。颂中原作“识相互决定”，此又踵陈译处。顺唐制此半颂当译作：

展转增上故

识更互决定。

述记出前后二解。其谓邪正二识决定者是也。能所之说无文。

12. 唐译：“论曰：以诸有情，自他相续诸识展转为增上缘，随其所应，二识决定。”梵本此句下有一语曰“更互者，彼此义”。盖奘

师所弃。颂中既未出“更互”二字，则长行中删之也宜。此句中“相续”及“为缘”皆译时增。“为缘”可存，“相续”可删。此语陈译出之，作“更互者，自他共成自他事”。此即魏译“迭共”义。

13. 唐译：“各成决定，不由外境”。“各成决定”四字译时增文。

14. 陈译：“云何梦觉二人行善作恶”。“二人”梵本无文。原是“云何于梦觉善恶现行”。

15. 唐译第十颂

“梦觉果不同”

“觉”字梵本无，陈译无。然魏译有，作“寤”。梵本原作“梦中”，此唐取魏译处。

16. 唐译：“论曰：在梦位心，由睡眠坏，势力羸劣，觉心不尔。故所造境，当受异熟胜劣不同，非由外境”。

陈译于此作：“是正因能令梦心无有果报，谓惛睡所坏故，心弱不能成善恶业”。

魏译无此文。

梵本仅作：“然是处此因，非外境有”。

藏本同梵本。

是则陈增于前，唐踵于后。

17. 梵本：及由具神通者意念势力。下唐译足成曰令他梦中见种种事。陈译作复次有神通人心愿故，下亦足成曰有如此事。梵文不待此句而义足。

18. 陈译“娑罗那王等”。唐译“娑婆刺拏王等”。魏译娑罗那王。魏译是。梵本原无“等”字。唐衍婆字，误拏为挐。

19. 魏译比丘夜蹈瓜皮事，诸本皆无。魏译“仙人瞋心瞋毗摩质多阿修罗王故，杀余众生”。陈作“毗摩质多罗王见怖畏事”，唐

作“令吠摩质咀利王梦见异事”。三译皆失之，原本但作“败坏”。述记又谓“今此论说阿修罗得梦，经说觉时遭苦，然理大同”。论原说觉时败坏。其说未知何据。

20. 魏译尼犍子与佛问答乃在长行中。原本无文，陈译守本，述记另出，是也。又言“贼烧山林聚落城邑不言火烧”，以喻意罚，兼具“诸法心为先”一偈，诸本皆无。由此观之，魏译终疑另有所本，其胜处亦非余本可及也。

21. 梵本“抑能知耶”，唐译作“若能知者，唯识不应成”，陈亦足成曰“云何言识无境”。梵本义虽深奥，文则简明，于兹是例。

22. 第二十一颂，梵本在“如知自心智”后，紧接一问语曰：“云何不如实耶?”随以颂之余文答曰：“不知如佛境。”其后紧接长行曰：“如诸佛不可言说自性境。此二于境不如实知”云云。奘译于此自“论曰”以下，反复颂文，凡五十八字，而后接入“此二于境不如实知”。

陈译：“如不可言体他心则成佛境”，据梵本“他心则成”四字可删。

23. 唐译：“非佛谁能具广抉择”一语，梵本无文，足成。

24. 陈译第二十二偈“如理及如量”一句，非颂本有，又出之于长行。唐译作“此中一切种”，今言即“此成唯识中一切种种”，恰与原文合。然如理如量一语实佳。述记亦采之。

25. 唐译：“余一切种非所思议”及“超诸寻思所行境故”。勘梵本“余”字无文。“超”原作“非”。此等处所，微细之义，皆有分别。亦华文茂美处。

（凡二十五则）

附：《唯识二十论》作者世亲（Vasubandhu，音翻“婆苏畔度”，

亦译天亲），其平生具见印度佛教史；考证其时代等，迄今亦未有定说。兹不论。独斯论入华之第一译，尚有略当解释之处。

旧译题《楞伽经唯识论》（一名《破色心论》），天竺三藏法师魏国昭玄沙门统菩提流支译（据碛藏忠字帙，第二百五十三册），南条目录因之（No. 1238）。

按隋法经"众经目录"第五云："唯识论一卷，后魏瞿昙留支译。唯识论一卷，陈世真谛译。右二论同本异译。"盖列入众论异译之下。

又按开元录第十二有译有本录中菩萨三藏录之二，载"唯识论一卷，一名破色心。初云唯识无境界，元魏婆罗门瞿昙般若流支译"。并注"第一译"。同录第十九载此论"一十九纸"。又云："唯识论一卷初云修道不共他。上二论并天亲造，陈天竺三藏真谛译"。注云："第二译"。同录第十九载此论一十纸。又云："唯识二十论一卷，世亲菩萨造，大唐三藏玄奘译，出翻经图。第三译"。

贞元录第二十二同说。至元录第九同说。

查菩提留支（Bodhiruci）一名，义译"觉希"。瞿昙般若留支（Gautama Prajñaruci），义译"智希"。此"希"字即汉文"希贤""希圣"之"希"。但在梵文属次义。字本义为"光耀"。即当曰"觉光"，"智光"。而译曰"智希"，"觉希"，显然存谦虚之意。在汉文串例，则可曰"希智"，"希觉"。

道宣传云"又熙平元年（即梁天监十五年，丙申，公元516年），南天竺波罗奈城（Vanarasi，在中天竺）婆罗门姓瞿昙氏，名般若流支，魏言智希，从元象元年（梁大同四年戊午，公元538年）至兴和末（兴和元年为大同五年己未，兴和仅四年又改元武定。此谓至公元542年），于邺城（时东魏都邺）译正法念、圣善住、回争、唯识等经论凡一十四部八十五卷，沙门昙琳，僧昉等笔。当时有沙门菩提

流支与般若流支，前后出经，而众录传写，或多轻略。各去上字，但云流支，而不知是何流支。迄今群录译目、难得详定”。开元录引此，并云：“今搜访实录件注如前”，则自“得无垢女经至犊子道人问论，右一十八部九十二卷”中，唯识论亦在。

据此，则标般若流支者是。至元录以三本二十论与奘译“三十论”同列，注“右四论与蕃本同”。

又考《楞伽经唯识论》，此题亦颇不合。梵本论未标经，亦不附经。此盖由菩提流支尝译楞伽，二留支既混，而说经解论，义理可以相互发明，故标曰“楞伽经唯识论”欤？

又“破色心论”、“推破邪山论”，似出经时译场所加，梵本无此称谓。

又云“魏国昭玄沙门统菩提流支”云云，是亦颇有当辨者：考刘宋大明四年庚子（公元460年），北魏文成帝改元和平，以释昙曜“任北台沙门统”。僧史略谓“详究魏文帝敕昙曜为沙门都统，乃自曜公始也”。昭玄寺原为监福曹，统摄僧伍，有犯戒违法沙门，于此治之。齐以法上为昭玄统，法顺为沙门都。都者，都维那也。都降统一等，一统一都，为一正一副。孝文帝诏云：“副仪二事，缁素攸同，顷因曜统独济，遂废斯任”，可知昙曜以前，有正有副，至昙曜独兼都统。至昙曜后又都统分摄。外此考菩提留支及般若流支，皆未尝任都或统，以情度之，一外国沙门而统摄中国僧徒之事，当交通官府，接触平民，虽戒检不殊，而民俗串习不同，语言文字隔阂，且其任务在于翻经说法，则似亦有不可能者。或者，统属尊标，有虚名而无实事，则加之以表尊敬，与“三藏法师”之为尊称也同。要之，此亦有望于方家订正。

# 关于毗沙门天王等事



编辑先生：

读贵杂志 1982 年第四期张政烺先生演讲词《封神演义漫谈》，稽考沈博，钦佩之至。兹不揣冒昧，就管见所及，补充一、二事，以质高明。自知此考据多不到处，然思学者循此中线索往前研讨，必有所得。

徐梵澄上

《封神演义漫谈》(页 60)有云：

> 印度神有个毗沙门天王，也称北方天王，是个武神，手托着宝塔。他的眷属很多，有五太子。第二子独健常领天兵护其国界。第三子那吒太子捧塔常随天王。……

> 毗沙门天王的画样传入内地，在唐玄宗时，是分两次由两个地方引进来的。《大唐西域记》说于阗国（今新疆和田县）是毗沙门天王的故乡。于阗王自称是毗沙门天王的后代。……

首先使人感兴趣的，是毗沙门天王在梵文原名什么？——自古译音无定字，从汉文回溯其梵文对音，甚难准确。汉文极好简略，所翻往往仅存着主音或重音之易入听者，如 devadatta（提婆达多）仅存为“调达”，bodhisattva（“菩提萨埵”）只称“菩萨”，诸如此类。于此“毗沙门”，初见使人易认为 viśam，“天王”是义译，patiḥ。viś原指“民众”或第三阶级的人。patiḥ意义为“主人”，两字合则为“人民之主”，“主”亦是“王”，一翻音一译义，此例串见，乃成为“毗沙门天王”了。（此名旧译为“民主”，亦有译为“方主”者，意谓主宰某方之天地。但可疑此 v 字母乃 d 字母之误写，diśa 原义恰是“方向”。）——但此无确证，姑存一说。

较近正确的另一说：则是 viśrāmaṇaraja。“沙门”亦即“沙弥”，是śramaṇaḥ的音翻而略去末音。唐时翻全音曰“室罗摩拏”。这是佛教中出家人的通称，不分老、少。原义是“劳苦者”，但前加“毗”vi 音，具分别与对待义，又中引 a 为长音 ā，则义为“安靖者”。“劳苦”的对待为“休息”。——rāja 本义是“王”，“邦君”，或“治者”。合称则可谓“安靖王”或“休宁王”。——考宋洪迈有“稗沙门”一说（见《容斋随笔》卷五），引《宝积经》中所举“稗麦”的譬喻为据，讥斥“沙门”，则与“天王”之义不合。“毗”、“稗”同音。皆以翻 vi，在古原合，因古无轻唇音（参钱大昕《十驾斋养新录》卷五）。

另求一直证：据《北方毗沙门天王随军护法仪轨》，署“特进试鸿胪卿大兴善寺三藏沙门大广智不空奉诏译”，有云：

> 尔时那吒太子，手捧戟，以恶眼见四方，白佛言："我是北方天王吠室罗摩罗阇第三子其第二之孙，我祖父天王及我那吒……"

此"吠室罗摩那罗阇"即"毗沙门天王"。vi 在此则翻成"吠"，音同。至若此"第三子其第二之孙"，文义不甚明了。在较通顺之汉文，当作"……天王之孙，其第二子之第三子"。——"北方"，指中央亚细亚一带。大致自古为各游牧民族用兵之地。安靖地方，或使民生休宁，为人民所愿望。理想中出现一大勇武之天王，加以保障，遂称曰"安靖王"或"休宁王"，乃情理中事。

其次，"独健"是义译，或可作 ekaviraḥ等。"那吒"无义，原文可能是 Nada 或 Nala 之类。后者是印度故事诗中一英勇国王之名，但其故事不类。兹不论。

如是，可知"毗沙门"梵文之名与义。更从诸佛经加以推求。考《华严经》(卷一)已有此名，许为夜叉王之首。如云：

> 复有无量夜叉王，所谓毗沙门夜叉王，自在音夜叉王……

凡十王，则与"龙王"，"鸠槃茶王"，"乾闼婆王"，"天子"，"天王"相区分。同经(卷三)有云：

> 复次，毗沙门夜叉王，得以无边方便救护恶众生解脱门……

没有说出其若何性格。——其次，《七佛八菩萨所说大陀罗尼神咒经》(此经晋译，失译人名，附东晋录)(卷四)有云："毗沙门天王欲说一偈半"。其偈平常。但自谓"我于往昔修菩提，为众生故作鬼王"。"鬼王"与"夜叉王"似是同义，因夜叉必然是鬼；或者又有分别，但与"天王"必有分别。——其次《佛说鬼子母经》(失译人，附西晋录)有云：

> ……有王名毗沙门，主四天地，护人命。出入常从毗沙门求愿……

则仍称"天王"。——其次《胜军不动明王四十八使者秘密成就仪轨》(唐不空译)，其"第十六：'五天人散罗王，是毗沙门所变身。'下注：'右手持金刚杵，左手押腰，赤色形也。若人欲得一切人爱念者，是呼使者'。"(末句"是"意为"这是")则与弥陀，普贤，文殊，观音，地藏，月天，水天，火天，迦叶佛，焰魔罗，那罗延天……所变之身并列。——以上诸经，除《华严经》外皆属密乘。密乘诸经成就较晚，虽其中所包括者，可出自各地土俗，起源甚古。

密乘中又专有《毗沙门天王经》一卷，唐不空译，属杂咒部。此经开卷即云："尔时毗沙门天王在于佛前……"另有《佛说毗沙门天王经》一卷，宋法天译。内容大同。题添"佛说"两字，开卷即以"如是我闻"始，作：

> 如是我闻：一时佛在舍卫国，祇树给孤独园，尔时毗沙门天王，与百千无数药叉眷属，于初夜分，俱来佛所，放大光明，照祇陀园一切境界。……五体投地，礼世尊足……

两经皆以“真言”为主，说受持此“真言”之法；皆显然不是佛所说之经。如不空所译者，在开卷说：

> 尔时毗沙门天王在于佛前，合掌白佛道：“世尊！我为未来诸有情等利益安乐，丰饶财宝，护持国界故，说自真言。我此真言，如真多摩尼宝王，能满众愿。世尊许听我说！”——佛言：“善哉！善哉！天王，汝能愍念为诸有情，恣汝意说。”……

这里说法者不是佛陀，听众皆是“药叉”（“药叉”即“夜叉”Yakṣa），时间是在夜晚，主旨是诵此一咒（“真言”即咒），则可求“利益安乐……”——可见此“经”与一般大、小乘诸经，相去甚远了。即此已可假定其是以真言为主，附会佛陀，其成经时代必远在佛陀及佛经以后。或由不空口授，本无其经；或亦印度原有此真言，有其梵本，由不空赍之入华，从而宣译。同一经而前后两译，宋译更装有一开篇之“如是我闻……”更像是佛经了。倘此开场白在梵本原有，出经时则不空亦无必加删去之理。总归是两本中之一较像佛经，其成就时期必是较后。但此亦不可入于“伪经”之列，因其未尝冒充佛说。若视大、小乘诸经为正统，则此恰为外道。密部诸经多被视为外道。此神则或出自印度本土，或出自西域，不定。

其次，不妨从造像等事略加寻讨。有《北方毗沙门天王随军护法真言》一卷，标“……大广智不空，别行翻译，不入正经”。此中有云：

> ……若行者受持此咒者，先须画像。……于白氎上画一

> 毗沙门神，七宝庄严衣甲。左手执戟矟，右手托腰上（据前所引小注，则为“右手持金刚杵，左手押腰”）。其神脚下作二夜叉鬼，并身作黑色。其毗沙门面，作甚可畏形，恶眼视一切鬼神势。其塔奉释迦牟尼佛。教汝若领天兵守界，拥护国土，何（通“呵”）护吾法。即拥遣第三子那吒捧行，莫离其侧。……

细寻这段文字，稍治印度学者，便将见到其不甚像印度本土之神的相状。“七宝庄严”是常说，如楯，栏之类，多说为金，银，琉璃，珊瑚，玛瑙，珍珠，琥珀等合成，可出自印度。说金刚杵很相似。但这里说的是手执“戟矟”，印度自古所常用之兵器，有弓，箭，圆饼，金刚杵，刀，棒，斧等，很少有“戟”或“矟”（即“槊”），戟，槊皆有长柄，利于马战，多用于北方。不似。又印度神像，克释拏（Kṛṣṇa）是青色，湿婆（Śiva）颈亦青色。在密乘中成了“青项观音”，只有死神方作黑色，这里夜叉鬼也作黑色，不似。倘是印度之神流传到了西域，至少已是大大粗俗化了。请进而观其所叙捧塔之事。

考中国古代无塔。塔是纯粹从印度传入的。许慎《说文解字》：“塔，西域浮屠也。”属新附字。梵文 stūpaḥ，音翻“窣堵波”，字源 stūp，义为“堆聚”。最初制作，必为垒石或堆土，所以纪念死者，在野蛮民族中常有。至今犹存印度鹿野苑之大佛塔，亦不过一大圆筒形之土堆，中实，亦不可攀登（本世纪初年，有英人在塔底透圆心穿过一管道，未曾掘出什么）。其石雕者，至今在那烂陀故址犹可见到很多，散在荒烟蔓草中，多不过两、三英尺高，原所以纪念逝去的高僧大德。大致中实者最古，中空者次之。其中或其下安置舍利（即火葬灰烬中之人体矿质结成之小颗粒）者常有，中空而安有或立或坐之佛像者后起。——这里说此塔中奉释迦牟尼佛，

且可手捧之行，虽属想象，亦自有其由来，当于下述。以艺术史眼光观之，已当定为佛教晚期作品之题材了。古之阿育王（Aśoka，即无忧王）已有奉佛而造八万四千塔之说，大致造塔居造佛像之先，已随佛法而漫布亚洲各地。如，我国西安今犹存大、小雁塔之类。—— 这里容易误认，因为在建筑上有些尖圆顶，也谓之塔。如印度教的庙堂，全部有石建者，在平顶上更有多个石刻之弹形顶，高耸可观，如迈索（Mysore）省梭曼纳普城（Somanathpur）之“凯也舍筏”神庙（Keśava）；或南印度之控巴可南（Kumbakonam）城的萨郎加班尼（Sarangapani）庙，皆是。疑徐霞客游到了云南鸡足山，“望见方外黄金宝塔”，便是滇缅边境的类似的佛教建筑，至今犹有可见者。——计不空作此“不入正经”之“别行翻译”时，距阿育王已千余年。其那吒捧塔之说，当在佛法已漫布西域而造塔已成为寻常事之后。

所谓想象亦自有其由来者：有说无论人类怎样放纵其幻想，他总不能想象出未曾在宇宙间有过的事。如说“兔角龟毛”为乌有，是由于人已见兔，龟，已知毛，角，然后方能联想。其说近唯物论或现实论。但此处说由来是说其尚有根据或依托可寻。由于某事众口流传，附会装饰，年月既深，愈变愈诡。西游、封神，皆是这么源出的。考辩机撰《大唐西域记》（卷十二）有云：

> 王城西五、六里，有娑摩若僧伽蓝，中有窣堵波，高百余尺。……王感获舍利数百粒，甚庆悦。窃自念曰：“舍利来应，何其晚欤！早得置窣堵波下，岂非胜迹？”寻诣伽蓝，具白沙门。罗汉曰：“王无忧也！今为置之，宜以金，银，铜，铁，大石函等，以次周盛。”王命匠人，不日功毕，载诸宝舆，送至伽蓝。是时也，……观送舍利者，动以万计。罗汉乃以右手举窣堵

波，置诸掌中，谓王曰："可以藏下也！"逐坎地安函，其功斯毕，于是下窣堵波，无所倾损。观睹之徒，叹未曾有。……

这一则神话，或毋宁说一则童话，据情理推测，也可有其事实根据。不知何来的何人的舍利，必是于大塔建成后再埋入其中的。或许大塔中央原有一、二尺高的小塔，在埋藏舍利时，有长老(此称罗汉)手捧此小塔，待掘土安函埋藏已毕，又将小塔置于原处。——及至众口哗传，遂成为罗汉手捧百余尺的大塔了。玄奘于这类故事也是道听途说——"闻之土俗"。而在辩机的笔下，遂叙成不可思议之神力了。辩机早于不空约百余年，可能所据皆同此一传说，因其怪诞乃尔长存，衍变遂成为那吒之手捧佛塔了。

凡以上所说，皆悠悠之谈。推测而已。其所以感触笔者写出这些文字的，恰是见到有些神话，正可与西方希、罗世界的和埃及的并观；因时代推测，前后遥相系属，性质大体相同，虽不能造次臆定后者必出于前者。随即使人感兴趣的，有下列这些事。据《大唐西域记》(卷十二)"瞿萨旦那国"条，有云：

王甚骁武，敬重佛法，自云毗沙门天之祚胤也。昔者，此国虚旷无人，毗沙门天于此栖止。……

此国此王，当然有其历史性，不是虚构。

——在西方也有国王甚好自命为天神之后裔者，即罗马之奥古斯妥斯(Augustus Octaviānus Caesar)，其生平当中国西汉之末，卒于公元后 14 年，寿七十六。他要追崇其远祖为阿颇罗(Apollo)。好臣下这样尊崇他。——瞿萨旦那王既自命为毗沙门

天王之后裔，则不妨假定此天王为该国所敬拜之主神，或即出自本土，或自外人而根柢深植于该民族的信仰中。——阿颇罗也不是罗马本土之神，是自希腊传入的。而在希腊又是自外地传入的，成了荷马(Homer)史诗中十二神之一，源自小亚细亚，或说远自西伯利亚。——即以其为夜义王之一神话而论，则当源于印度。但疑其成说较晚，在印度教中称夜叉为“财神”(Kubera)的侍从，则已是在社会崇拜财富之近古了。由于印度有此传统，称外邦人或异族人为异类，最初，夜叉可能是亚利安人对某异族或野蛮部落的称呼，如至今在印度之星数术中，尚称欧洲人为“白鬼”(似乎中国古代亦有此习串，如《易经》，睽，“载鬼一车”，近人考证，谓此即俗语所谓“洋鬼子”，坐满一车。另释“鬼”为“贿”，非是)。诸天为尊，夜叉为卑，此一国王想必无以夜叉王为远祖之理。于此更可假定：此一毗沙门天王，或原是西域某部落的英雄，征服了某些邻族或强暴者，安靖了地方，死后仍为人所崇拜，尊其为天王而神化了。由于那些部落文化颇低，没有历史记录，至今文字上遂无可考。《西域记》中那“昔者”二字，意义不定。姑以玄奘在西域所闻之时为据，不会后于公元七世纪初。下至不空出经以之为“天王”时(不空示寂于大历六年，公元771)，则仍有百余年为其密乘时代。这时代可以回溯，大致很难溯到公元以前。在佛教经典中，纵说密乘与大乘平行，也起于公元后二三百年左右。

同上，又有云：

> ……其王迁都作邑，建国安人。功绩已成，齿耋云暮。未有胤嗣，恐绝宗绪。乃往毗沙门天神所，祈祷请嗣。神像额上，剖出婴孩。捧以回驾，国人称庆。既不饮乳，恐其不寿。寻诣神祠，重请育养。神前之地，忽然隆起，其状如乳。神童

饮吮，遂至成立。智勇光前，风教遐被。遂营神祠，宗先祖也。

这故事是从神像额中剖出了一婴孩。——古印度传说，婆罗门阶级，生自梵天之口，第四阶级乃生自梵天之足。其最古时代(Chhandas 时代，就《黎俱》而言)阶级尚未形成，其后乃分二、成三、加四。四是“戍陀”，字出古波斯文之 Hudra，最后圆成了此一大系，所谓四族姓。四族姓人皆有信佛者，所谓“四姓沙门，皆称释子”，阶级之分化泯除了(其详可参看《摩登伽经》卷上)。神话是说头之尊高甚于足，所以表婆罗门之尊贵。或许上面这故事是由此取材。但西方故事与此类似而时代更古者，有一希腊神话：

“宙斯”(Zeus，即“攸彼得”Jupiter)，宇宙间至高无上之神，妻“美迪士”(Metis)。“美迪士”之智慧才能，远超所有的天神而上。“宙斯”怕她所生的孩子，将来会胜过父亲。于是当她有娠时，便将她吞掉了。不久后“宙斯”头痛，乃命工匠之神(Vulcan)将他的头剖开，霍然一极小女孩跳出了，随即变大，全身甲胄，往群神中开会去了。这便是“敏内娃” (Minerva)，亦即古之“雅典娜”(Athena)，希腊的护神。

“敏内娃”或出自古“敏乐阿”(Minoa)城，其神力仅次于宇宙之主，著见于史诗。又名“雅典娜”，是最初以橄榄树赐给人类者，教人类服马者，初始造船者，第一制笛者。由于崇祀之广，才能之多，称号不一而足。有一称号为 Coryphagenes，意义为“头脑生出者”。其敬拜遍地中海沿岸，庙宇多建于希腊，意大利，西西利，北至高卢，东及菲尼西亚，南至埃及各地。

这希腊之神话，与西域之神话，甚有同似处。同为天神之头上或额中剖出了婴孩，而其为武神不异。不同乃在一为男孩，一为女孩，在希腊则出生便已长大，避免了哺乳一段，因为国王究竟是人

王，不是神主。——以此三概神话并观，内容大致相同，而希腊的最富丽，似乎也最古。若以最初崇祀"雅典娜"的"普庆节"置于公元前1495年，Panathenaea如西方史家早已定论者，而此神话又必起于其前若干年，则余二者当远在其后。是否希腊的这天神的信仰，影响了西域的土俗呢？

同上，(卷十二)有云：

> 王城西百五六十里大沙碛。正路中有堆阜，并鼠壤坟也。闻之土俗曰：此沙碛中鼠大如猬，其毛则金银异色，为其群之首长，每出穴游止，则群鼠为从。昔者，匈奴率数十万众寇掠边城。至鼠坟侧屯军。时瞿萨旦那王率数万兵，恐力不敌。……其夜瞿萨旦那王梦见大鼠曰："敬欲相助，愿早治兵，旦日合战，必当克胜。"瞿萨旦那王知有灵佑，遂整戎马甲，令将士未明而行，长驱掩袭。匈奴之闻也，莫不惧焉。方欲驾乘被铠，而诸马鞍，人服，弓弦，甲链，凡厥带系，鼠皆啮断，兵寇既临，面缚受戮。于是杀其将，虏其兵，匈奴震慑，以为神灵所佑也。瞿萨旦那王感鼠厚恩，建祠设祭。奕世尊敬，特深珍异。故上自君王，下至黎庶，咸修礼祭，以求福佑。……

张氏演讲中也道及了此事，还说有一事，出自《宋高僧传》译经篇一之一，于"唐京兆大兴善寺不空"下有云：

> 天宝中，西蕃、大石、康三国，帅兵围西凉府。诏空入，帝御于道场，空秉香炉，诵仁王密语二七遍。帝见神兵可五百员在于殿庭。惊问空，空曰："毗沙门天王子领兵救安西，请急设食发遣。"四月二十日果奏云："二月十一日，城东北三十许

里，云雾间见神兵长伟，鼓角喧鸣，山地崩震，蕃部奔溃。彼营垒中有鼠金色，咋弓弩弦皆绝。城北楼有光明天王，怒视蕃帅大奔。”帝览奏谢空。因敕诸道城楼上置天王像，此其始也。

赞宁的文笔较辩机为简洁。于此曰“彼营垒中有鼠金色，咋弓弩弦皆绝”，所本仍是《西域记》。在辩机的笔下，玄奘是“闻之土俗曰……”则可知原系风闻，或实或不实。“鼠壤”是汉文习串语，其物不稀罕。宋杨亿《草制》，曰：“邻壤交欢”，真宗批注曰：“鼠壤粪壤”，杨亿因此辞职。——鼠毛而金、银异色。或许是夸张之词，可能是黄色或灰褐色。有首长为群，亦事理之所有。刺猬不是大动物；至今印度之鼠，大者常见，往往百十为群，食禾稼等为灾。朔漠旷野中亦常有之。汉苏武被匈奴放逐于北海，即今贝加尔湖附近，是人迹罕到之乡，不给粮食，苏武便掘野鼠弃中藏食之。野鼠搜积了粮食，如松子橡实之类，藏在洞里，准备过冰雪之冬。苏武踪迹到便掘取充饥。若有军队屯于旷野，也可遭鼠患，必然是常事。

老鼠的生理组织与人类的不甚相远，在地球上争生存，也算人类的天敌。人而敬拜老鼠，如上瞿萨旦那国之人，必有其特殊原因了。然世间之事，往往无独有偶。——古希腊历史学家赫乐朵妥斯(Herodotus，生当公元前五世纪中叶，号称西方的历史之父，亦地理之父)，生平曾游历埃及。在埃及神庙里，见到神像中托着一鼠。被视为神的动物。古埃及曾有两城以鼠为神圣，一是南方的班乐坡力司(Panopolis)，一是北方的列托坡力司(Letopolis)。这位史家所游到的，是北方这城。考古学者至今在该地古址中，偶尔还发现铜铸的老鼠，其上往往镌有祷告之辞，有制作者的名字，是信士献神之物。

这种事也是可理解的：我国古人讲礼貌亦有自称犬、马的，表

谦卑。《诗》中言“硕鼠硕鼠”，也没有什么大恶意，不比“豺、虎”。春秋鲁之臧孙和齐君谈话，称之曰：“抑君似鼠……”也不算是怎样对国君的大侮蔑(《左传·襄公二十三年》)。在铜铸的老鼠上记名而献神，必是自表其卑贱如鼠，因为无论怎样鼠不算高贵动物，如犬、马。其用意，或者是求福，赎愆……之类。可推想古埃及人不是崇拜老鼠，所崇拜的是神，因置于神的掌中，则算是神的动物。此与古希腊或今印度之视蛇不异。

有一事赫乐朵妥斯在埃及所采到的，竟与上面所引瞿萨旦那王之事相类，使人疑惑后者是否以前者为蓝本而造成的。——班乐坡立司城，还有一节庆日，纪念老鼠解埃及之危。曾有亚述军队侵略西方了，压到埃及边境，忽然一夜之间，亚述人营中来了无数老鼠，咬坏了弓弦鞍甲等物，使战具皆坏，次晨亚述军队不能战斗了，只好狼狈遁去，几乎全军覆没，埃及边境的危急解除了，所以立了神庙纪念这事，因而崇祀老鼠。

这是古代西方著名史实：亚述国王西拿基立(Sennacherib)，是此一役之主角，包围耶路撒冷(Jerusalem)，事见楔形文字之“太洛泥版史”(*Taylor Prism*)。亦合于《旧约圣经》所记，凡三见(《列王纪·下》，19:35。《历代志·下》，32:1—6。《以赛亚书》37:36)。所记皆无甚出入。说希西家(Hezekiah)王早已缮城堡，修守备，湮泉水，刊山木，防亚述人来攻。及至耶路撒冷旦夕将下，埃及事势便岌岌可危了。旧约书中称杀败亚述军的是上帝的使者，未尝完全归功于鼠群。——一如不空所记解安西之围，归功于光明天王，未尝完全归功于老鼠。——总之是一夜之间，死去了十八万五千人。西方史学家于此事解释纷纭。神秘主义者之说不足论，理性主义者则谓由于急性鼠疫。但虽急性鼠疫也需要传染和酝酿的时间。古雅典的五年鼠疫(起于公元前430年)，和中世纪横扫欧洲

的“黑死病”，至今还是使人谈虎色变的。但无论怎样，很难于一夜毁灭十八万多人。总归这是一千古疑案。其事在公元前701年。

这事与匈奴战事，可揣测为偶同，亦可假定为因袭。

上面所引之荒谬事而说为神秘的，是唐玄宗之见到毗沙门天王之神兵一事。原见于《毗沙门仪轨》。此《仪轨》据张氏说当出于不空的门徒之手，很可能是事实。不空原是一密乘大师，其实亦即古之巫者。其所经营者，多是些诡秘怪诞之事，如灌顶，祈雨，止风，禳灾……之类。其人华盛于开元。不空之前有金刚智，是不空的本师，以开元七年来华，二十年卒于洛阳。其前又有善无畏，以开元四年来华，其徒且有著名的历算师一行，或者一行亦信密法。大致玄宗、肃宗、代宗三朝，密乘弥漫朝野，而中经安史之乱。安史之乱中不空未曾离开长安，成了一时代的巫术的中心人物。诡秘怪诞之讹言谬论，是每当社会变乱时必炽盛一番的。往往讹言一起，愈变愈奇，何况神怪之说，久已在朝野上下的信仰上安立了基础。这玄宗见天兵故事在这种背景上出现，诚无足怪。不空之卒，上距天宝近三十年，殁后其徒撰此，亦竟无可质证，事在两朝之前。其时生民经过异族一番大蹂躏，凋敝已极，诚不堪记起承平盛时。“白头宫女在，闲坐说玄宗”，悠悠怀古，深具感伤，无稽之谈，不成信史。或者，此一小说还只是冰山之一端，其整个荒唐迷信浸在社会下层如何深大，亦难测度。现代史学家岑仲勉亦尝说及此事，所引据乃《佛祖通载》，谓“其事无别证”（见所著《隋唐史》卷上）。其实，此种故事任何严正的修史者也不会采录的，除了信密宗者流。

如是，从上面所录出的一些材料，可以比勘，亦没有什么重大的结论可作。笔者竟假想因袭胜于偶同。匈奴故事及安西故事，皆出自亚述故事。因为那史实太浩大了，在西方历世未忘。当然，若仅以细故之相同，遂假定古埃及，希腊有对东土之影响而远至于

阗，似乎推之过远。但古之东西方之交通，虽不如近代之方便，也不如我们所想象之困难。如“烽火照甘泉”等武力驰突不论，宗教信仰之传播，亦有非地域所能限制。于此请稍申其说：

汉以后西域诸国，一般皆是文化水平颇低。那些地方自古是游牧民族所踞，族类纷多，血缘复杂，战伐频仍，游流不定。其范围史学家也不一其说。以其为通道，则西通小亚细亚，更远通希腊和埃及，而东通长安。但一贯是文化不高，似乎自然环境及物质条件远不如汉土之优裕而能长期继续发展。试在地图上以孔子的故乡曲阜为极东一点，以耶稣出生地伯利恒为极西一点，其间作一横线，则西域诸国占去左方南北几乎三分之二。这地区不失为东西方文化之一大荟萃场。其古之巴比伦，亚述，犹太文化皆曾兴起，盛大，衰微了，从东去的有汉土势力，从南去的还有印度影响。各个系统互相荡摩，相拒，相引，相成……其最可征者，无过于宗教信仰。举凡佛教，——姑以佛教为划分点——，其前之祆教，其后之景教，摩尼教，再后之天方教，皆从此入中国。凡此皆通过许多游牧民族，但那些民族本身，对文化很少独创的贡献。

这里，大致有一通则可述，即所谓文化交流，是大者吸收小者，如水之就下。水之就下，必然挟其所过之地的水而下行，聚许多小、流而为大水。某一系统推移，——文化从来不是静定的，——必然挟带了各地本土文化原素，其间种种物理的参合变化，难可胜言，往往经过某些地域和一长段时间，其本来面目皆改变了。在这点上可见其过渡期与经历处之重要。佛教一离印度本土而北传，遂化为大乘而密乘，本身渐渐变质了，远为在鹿野苑初转法轮时之瞿昙始料所不及。而在其所传播之区域，愈与其土俗信仰合，愈浸灌到社会的低层，其势力亦愈增大，存留亦愈久远。于上列举之引据，可见毗沙门天王信仰于佛法之为后起和外附，渊源或是怎样神

化了的某英雄崇拜，变成了和平保障的护世神，在密乘中便为敬拜佛而说“真言”之夜叉王或天王了。在佛教则是大者吸小者，亦所以成其大。

这不仅于佛教为然，于古希、罗世界之宗教亦然。古罗马的宗教当然是采纳自各地者的综合，主要是从希腊，几乎全部移来。而希腊的又是从各方面的流注，到荷马(假定在公元前 907 年左右)时乃汇为史诗之大神坛。希腊亦自有其“神秘道”，可比媲佛教的“密宗”，然较繁富，较文明。密宗里有很多野蛮原素，兹不论。从来秘密教的势力是高过显教的。古希腊的神秘道，至今在欧西社会里犹有其遗踪可寻，散在各地的秘密结社多是。希腊信仰西移，亦可从雅典而经西域诸国东注。譬如光明，总是四射的。

东西方交通史，若干年来中外学者已加考究了，于此不论。专就文化迹象或宗教形表而言，其间尚有若干问题未能解决。如“唵”声(Aum)，为婆罗门之圣语，亦密乘之真言，在韦檀多时代尚且将其分析而成为一《奥义书》。其出自印度本土无疑。但亦可疑其源出 Amen(“阿门”)，则出自近东，即至今西人祷告词尚以为终结者。又如密宗之“灌顶”与基督教之“洗礼”，仪式不同，而同为入道，是偶同呢还是依起或因袭？或俱另本一源？又如初期基督教信士，莫不削顶存须，竟与印度教及佛教信徒，容饰不异，又是谁影响谁，或原不相涉而为偶同呢？……凡此类问题，皆少有定论。笔者所疑惑的，东西方之交通，是否较史乘可征者为频繁？因为有史以后，虽有高山大川沙漠气候等之障阻，欧洲与亚洲的陆地究竟是一片。

必于史有征而后信，则考古上实物之发现与今存之极少量文字史料皆有可征。穆天子西游可算史实，学者考订其事在公元前十世纪。然一国之天子出游之先，必然是已有了通路在，否则披榛

莽，开通道，未必是国王之事，也与此传说不合。其时所罗门庙已建，希腊已是荷马与另一伟大诗人赫西阿朵斯(Hesiodus)的盛时，稍后(公元前 884 年)久废的阿仑匹亚运动会初度恢复了。穆天子所遇到的，也许是西亚某部落的女王，未必远到希腊。但后下屈原楚辞中的“指西海以为期”，那“西海”正可假定是地中海。晚近西安出土之秦始皇兵马俑，其列为方阵，竟有如罗马军队著名的方阵，这两者的细节尚待研究，或者不能是偶同，而是彼此曾有影响。至若“丝绸之路”通，乃是公元以后的事了。

倘若古之中西交通频繁，则各宗教之互相荡摩，生克，乃意中事。这必与各个或大或小之民族之混杂与流移相因依，根本则随各地自然环境物质生活条件而变转。大致凡朴素信仰而变成体系完整的宗教，内容丰富了，理论发展了，自有其教主，导师，经典，规律，仪法，信条，徒众者，在历史过程中，总难保持其自体的完整，纯洁，而一成不变。多是受到外来和内起的势力而分支分派，或大别出而又小歧分。往往经过几度正、反、合，愈变愈失去本来面目而形体亦愈褒大了。很少或几乎没有绝无外缘而历世不变的。换言之，还是吸收或采纳或因袭的机会多。

# 老子臆解

# 版　本

民国十三年上海涵芬楼影印《道藏》，“慕”字函出《老子》二种：

一，《道德真经》——兹简称曰“真本”。

二，《道经》古本（篇上）

《德经》古本（篇下）

——兹简称曰“古本”。

以上两种，皆题“唐太史令傅奕校定”。属“洞神部”本文类。

帛书有甲、乙两本。1973年12月，自长沙马王堆三号汉墓中所发现者。文物出版社出版。1976年3月第一次印刷。

通行本即通俗坊间诸本。然多据近人杨树达《增补老子古义》本。民国十七年五月上海中华书局四版。

# 道　经

道，可道也？非恒道也？名，可名也？非恒名也？

无名，万物之始也。有名，万物之母也。故恒无欲也，以观其眇。恒有欲也，以观其噭。两者同出，异名同谓。玄之又玄，众眇之门。（道一）

第一章第一节，据甲本增四“也”字。

“无欲”——宋儒多在“无”字断句（参陆象山说）。勘甲、乙两本，后皆有“也”字，作“故恒无欲也……，恒有欲也”。

通行本作“无名，天地之始”。兹据甲、乙两本，订作“萬物之始也”。

通行本作“此两者，同出而異名。同，謂之玄。玄之又玄……”。兹据甲、乙两本，订其多“此”字，“而”字，“之玄”二字。皆删。

通行本"……以觀其徼"。甲、乙两本皆作"以觀其所噭"。——"所噭",所通也。兹据通行本删"所"字。

首章第一句"道可道",通常释为"道可言"。——《礼记·礼器》:"蓋道求而未之得也。"郑注:"道猶言也。"《大学》:"道學也。"或释为"語"。《荀子·荣辱篇》:"君子道其常,而小人道其實。"此二"道"字皆训"語"。——或释此为"可由",或"可從",或"可行"。皆有证以成其说。

虽然,于此请别贡一说:

帛书甲、乙两本,此句皆有"也"字。"也"为疑问语则同"邪",即"耶"。——《礼记·曲礼》:"奈何去社稷也?"《论语·为政》:"子張问十世可知也?""也"皆同"邪"。——第二字"可"则"何"之省文。——《石鼓文》"其魚维何"作"其魚隹可"。《云梦秦简》"購几可"即"購几何","可殹"即"何也"。"盗封嗇夫可論"即"盗封嗇夫何論"。

然则此第一句当作:"道,何道耶?"

更进而问一句:"非常道耶?"

其次仍为两问句:"名,何名耶? 非常名耶?"

以"道"与"名"并说,就文字而论,则作连续之两问句,声调振起。其所以第三句仍当作疑问语者,乃就全书之大义勘得之。《老子》全书中所说之道,乃恒常者。("恒"、"常"同义。汉文帝名"恒",避讳改作"常",如"常山"、"嫦娥",原是"恒山"、"姮娥",皆因讳改。由此推知此帛书甲、乙两本,写成在汉文帝以前。)

"眇"通"妙",皆训"微細"。与妙丽之义无关。

"噭"、"徼"、"竅",皆同音通假,训"空"。有空斯有可通。喻道至极微细,亦又遍漫通达,故下文有"可名于小"、"可名于

大"之说。

"觀",谛视也。

《十大经成法篇》:"萬物之多,皆閲一空。"注者引《文子·道原篇》:"老子曰:'萬物之总,皆閲一孔;百事之根,皆出一门。'"——"孔"即"竅"也。

玄,《说文》:"幽遠也。"原字义为"黑而有赤色者"。凡染(谓丝、帛、羽等染以红色),"一染謂之縓,再染謂之赬,三染谓之纁"(见《尔雅·释器》)。"三入为纁,五入为緅,七入为緇"(见《周礼·冬官考工记画缋》)。郑注《周礼》:"玄色者,在緅、緇之间,其六入者欤!"——是则为深赤近黑之色,由是而义转为"幽遠"。《易·坤》:"天玄而地黄。"亦言天之幽远。

通行诸本及帛书甲、乙两本,皆以此章始。章名古本皆无,真本有,此作《体道章》第一。

**臆解:**

道,本无可名言者,然不得不借名言以说道。此《老子》一书之所为作也。始以问曰:"此道也,何道耶? 非恒常之道耶?"又问曰:"此名也,何名耶? 非恒常之名耶?"——是谓非于恒常之道外别立一道;非于恒常之名外别立一名。

说万物之始,有道存焉,所谓"先天地生"者。然此非创化论而是道论。说有其物,无以名之。及名之为道矣,可曰"万物之母"。

老氏之道,用世道也。将以说侯王,化天下。欲者,侯王之志欲、愿欲也①。有欲、无欲异其度,于微、于窍观其通,将以通此道

① 参下,第三十三章。

之精微也。

“玄之又玄”者，言此道之高、深、幽、远也。——同一物也，自上俯而观之谓之深，自下仰而望之谓之高。极视窥其幽，平眺谓之远。皆况道也。以此而摄万类，谓为“众眇之门”。即从入之途，此书是也。

天下皆知美之为美，恶已。皆知善，斯不善矣。

有、无之相生也，难、易之相成也，长、短之相形也，高、下之相盈也，音、声之相和也，先、后之相随，恒也。

是以圣人居无为之事，行不言之教。

万物作而弗始也，为而弗恃也，成功而弗居也。夫唯弗居，是以弗去。（道二）

通行本此作《养身章》第二。

甲本第一句无“之”字，作“美為美”。乙本有。

“皆知善”句，据《文子·微明篇》，《淮南子·道应篇》所引，皆作“皆知善之為善”。多三字。甲、乙两本皆无之。

“高、下之相盈也”，通行本作“……相傾”。“盈，非也”。见《广雅·释诂》。

“恒也”。二字为句，通行本无。此帛书佳处。

“萬物作而弗始也”。古本作“……不為始”。此下之“而不有”、“而不恃”、“而弗居”，皆动词。故此“始”字亦当是动词，义为“作始”或“為始”。然勘通行本（所据即河上公、王弼诸本），此句作“萬物作焉而不辭”。“辭”之言，“治”也。古代听狱之成辞曰“治”。窃疑此原作“治”，亦动词。“始”乃借字。——通行本此下有“生而不有”一句。甲、乙两本皆

无，兹芟。

**臆解：**

美、恶相对为言，今言美、丑。必一切皆不美，然后见美之为美。一切皆不善，然后知善之为善。就有、无，难、易，高、下……等而言，皆为相对。此乃常情，故曰“恒也”。

“无为”者，非谓无所作为也。倘人皆无所作为，则人事皆息，而文明亦于是乎止，此即西哲康德所谓不善，不可普遍化者也。老氏之所谓“无为”，兹出其三语曰：弗治，任人民自然而治；弗恃，即无所负，无所赖；弗居，于事不居其功。由是则弗去，即不违，亦不离也。

“不言之教”，此日常所见者也。扬眉瞬目，举手投足，皆可示意，不待语言。为教，则非言教而为身教。此《庄子》所谓“目击而道存”者也。

不上贤，使民不争。不贵难得之货，使民不为盗。不见可欲，使民不乱。

是以圣人之治也，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。恒使民无知无欲也。使夫知不敢弗为而已。则无不治也。（道三）

在通行本此作《安民章》第三。

“不見可欲”，“見”同“現”，显也，示也。“使民不亂”，各本多作“使民心不亂”，或作“使心不亂”。甲、乙两本皆无“心”字，较胜。

“使夫……”句，通行本作“使夫知（智）者弗敢為也”。加一“者”字，义遂迴别。“不敢”与“弗為”平行语。

末句古本作"為无為，則无不為矣"。此据乙本，较胜。

**臆解：**

"上"者，尊尚之谓。封建之制，位之崇者莫若国君，而传位者长子。自禹传启以后，立皆以长不以贤。殷虽兄终弟及，亦以长幼为序。若储位不定，求贤者而立之，则争端皆起，此史不绝书者也。盖贤与不贤，标准难定。人或贤于此而不贤于彼，或贤于始而不贤于终。甚或至不肖者沽名钓誉而伪为贤善，用之亦往往乱天下。王莽之流，史亦书不胜书。倘使贤者在位，能者在职，岂不可期郅治？然此理想而已，自古未尝见于实事，东西方皆然。求贤能不可尽得，在位不尽皆贤能，不得已稽事功而任法，而督责之术起矣。老氏于此径曰"不上贤"，此老子与韩非之所可以同传也。

"不贵难得之货"，此亦为国君言之。象箸玉杯，寿山艮岳，皆亡国之君之所贵也。国亡，民尽其所有而盗之矣。

"虚心"四句，四其字皆指人民。"恒使民无知无欲也"，非谓使其蠢如鹿豕，人肉视息者也。谓无知于其所不当知，无欲于其所不当欲。虚心谓谦柔，则不争。实腹谓温饱，则不盗。志弱谓无所妄冀，骨强谓气力沉雄。要之使人不为乱事。心既不敢，力亦不为。

道冲，而用之有弗盈也。渊兮，似万物之宗。挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。湛兮似或存。吾不知其谁之子也，象帝之先。（道四）

通行本此作《无源章》第四。

第一句古本作“道盅而用之又不满”。则意谓斟酌用之。

“有弗盈也”，真本作“或似不盈”。“有”同“又”。

“兮”字，甲、乙两本皆作“呵”，字象气之上出而分也，读当如“呵”。

“吾不知”三字下有“其”字，甲本此处破缺。乙本有，真本有。通行本无之，且句末无“也”字。

**臆解：**

此章题曰“无源章”，殊为不谛。

“冲”训“虚”，与“盈”相对。“盈”训“满”，满则有限也。“用之又弗盈”，谓道虚，然用之无尽也。在于人事，其能挫人之锐气，解人之纠纷，和众之光明，同众之尘垢者，必有道者，盖以冲虚处之者也。

“不知其谁之子”，即无以名之者。“象”，似也。言“宗”言“先”，皆谓古始。古始而有，不能谓之“无源”，大致误解老氏“有生于无”者乃标此题。“渊兮”、“湛兮”，皆况道之言。

天地不仁，以万物为刍狗。圣人不仁，以百姓为刍狗。
天地之间，其犹橐籥欤！虚而不屈，动而愈出。
多闻数穷，不若守于中。（道五）

通行本此作《虚用章》第五。

“多闻数穷”，通行本作“言多数穷”，或“多言数穷”，兹据甲、乙两本。

“不若守于中”，通行本作“不如守中”。

**臆解:**

此数句简寥,而涉及时间、空间,及知识。

刍,干草。刍狗,以干草束成狗形,傅以泥,加以粉饰,即刍灵也。后世庙堂中塑像,多如此为之。盖先秦民间,有此风俗。用之于祈禳,祀毕则弃之。《庄子》中说之甚明。谓万物当其时,得其用,则贵;时已过,用已毕,则弃之矣。

儒家尚仁,天地间以人为主。老氏贵自然。春生不为仁,秋杀不为不仁。率以自然为主。此其分辨处。自然非可以人道囿者。

橐籥,鼓风之器。以譬空间之虚。虚空则无屈曲可言。——“动而愈出”,无动必无所成。表天地间“生生之厚”。以人事言,则劳动所以生产。

万事万物,无限者也。闻之多而数之穷,人寿有限,所谓“以有涯随无涯,殆矣”。“中”,中也。如射之中的。不若知其所止,守其知之中者。即《庄子》所谓“适得,则几矣”。——“得”与“中”古音同,义同。(此说出章枚叔)——此属知识论。

谷神不死,是谓玄牝。玄牝之门,是谓天地之根。绵绵兮若存,用之不勤。(道六)

通行本此作《成象章》第六。

“勤”,甲、乙两本皆作“堇”,劳也。《左传·僖公二十八年》“令尹其不勤民”,注:“盡心盡力,無所愛惜為勤。”

**臆解：**

《老子》书中，有引用他书者，如此章乃出自《黄帝书》，如《列子·天瑞篇》所云。——《列子》为伪书（参姚际恒《古今伪书考》），自来疑张湛缀古书为之。但此说其出《黄帝书》者，庸或不伪。即《黄帝书》亦必周、秦间依托为之，黄帝时必无其书也。——盖就涵义观之，乃涉及创化论者，穿插于此。

疑此乃周、秦间方士之说，大《易》说阴、阳两仪。此"玄牝"或谓"阴"，谓之曰"谷神"。推至远古，则生殖崇拜也。然宇宙间实有"力"在。分说之为阴、阳、刚、柔皆可。疑此乃就养神、制气、辟谷、导引诸术为言。力内而气外，"绵绵兮"二句，与调气之事合。

天长地久。天地之所以能长且久者，以其不自生也，故能长生。

是以圣人退其身而身先，外其身而身存。不以其无私欤？故能成其私。（道七）

通行本此作《韬光章》第七。

"退"，通行本作"後"。甲本作"芮"。兹据乙本。"芮"是"内"之借字，与"外"对言。然以"退"与"先"对言，较合。

**臆解：**

"天长地久"，今当谓之"长存"，不当谓之"长生"。以无生者况有生者，似觉不类。然此章主旨，谓圣人之外身而已。近世科学进步，养生家无所不至，其实徒养其身，适足以戕贼之者，众矣。参苓

日进，针药时施，采集穷于山海，残害及于猿鹿。葆健康而增衰弱，求长寿而促修龄，不可谓非现代文明之大病。若是者，外之者愈已。

其用世，同此义也。在己为私，背私为公。私其身，私其有，终亦不保。自来成大事者，皆无私。如诸葛公之成都八百株桑树，乃可谓"能成其私"。

上善如水。水善利万物而有静。居众人之所恶，故几于道矣。居善地，心善渊，予善天，言善信，政善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤。（道八）

通行本此作《易性章》第八。

"水善利……"句，通行本下接"夫唯不争……"二句。真本、古本同。兹据甲、乙两本，"夫唯不争……"两句，置"動善時"句下。

甲本作"水善利萬物而有静（争）"。乙本同，作"……有争"。帛书编者疑"有"当作"不"。然"有"同"又"，疑当是"又静"。

"予善天"，通行本作"與善仁"。——"予"同"與"。甲本作"予善信"，脱三字。按"天"古读铁因切，兴也。《左传·宣公十二年》"孤不天"，犹今言"不興"。作"予善天"者是。"信"读如"伸"，与"天"为韵。"治"平声，与"能""时"为韵。（"能"，《许书》，从肉，以声。段注：古音在一部，由之而入于咍，则为奴来切。由一部而入于六部，则为奴登切。其义则一也。陆士衡《挽歌》一，叶"時"、"思"、"能"、"離"。）

**臆解:**

论于理实,水,激之使高可在山,导之使下可归壑,原无所谓争与不争。其性本静,其动由于外力。此亦可喻“人生而静,天之性也”(见《礼记》)。——故于此句,竟可读曰:“上善如水,水善利万物而又静。”

在水为静,喻在人为不争。众人之所恶,非众人之所争也。以水之善利万物,喻人事之“善时”、“善能”等;由是近于道而无尤。

植而盈之,不若其已。揣而梲之,不可长葆也。金玉盈室,莫之能守也。富贵而骄,自遗咎也。功遂身退,天之道也。(道九)

通行本此作《运夷章》第九。

“植”,通行本作“持”,帛书编者以谓“殖”借,是也。“揣”,乙本作“掜”,古本作“敾”。由“掜”可知“耑”声之“揣”、“敾”,古读如“端”。“摶”之借字。

“梲”,土活切,解也。通“锐”、“脱”。此句义是“摶而脱之”,夺也。“兑”字破缺为“允”,注家遂纷纭其说。此从古本。“室”、“守”双声,“驕”、“咎”叠韵。

末句古本作“成名功遂身退”,兹从甲、乙两本。

**臆解:**

货殖之事,自生民以来有之矣。晚周,我国经济已甚发展。而

自来失政治之柄者，多往操经济之权。商人是也。或富或贵，人生必有其求，故老氏戒其盈，戒其骄。

《老子古义》引《淮南子·道应篇》，为此章解说，甚合。

魏武侯问于李克曰："吴之所以亡者，何也？"李克对曰："数战而数胜。"武侯曰："数战数胜，国之福；其独以亡，何故也？"——对曰："数战则民罢（通"疲"），数胜则主骄，以骄主使罢民，而国不亡者，天下鲜矣。骄则恣，恣则极物；罢则怨，怨则极虑。上下俱极，吴之亡犹晚矣，夫差之所以自刭于干遂也。故老子曰……"

**戴营魄抱一，能毋离乎？专气至柔，能婴儿乎？修除玄监，能毋疵乎？爱民活国，能毋以为乎？天门启阖，能为雌乎？明白四达，能毋以知乎？**

**生之，畜之。生而弗有，长而弗宰也，是谓玄德。（道十）**

通行本此作《能为章》第十。

"抱一"，古本作"褱一"。字同。

"能婴儿乎"？古本、真本，皆作"能如婴儿乎"？

"修除玄監"，通行本皆作"滌除玄覽"。兹从乙本。帛书编者考订"監"为""鑑""省文，镜也。引《淮南子·修务篇》"執玄鑒于心"，及《太玄童》之次八"修其玄鑒，渝"为证。其说甚谛。"鑑"、"鑒"同字。

"活國"，乙本作"栝國"，"活"之借字。通行本作"治國"。

"生而弗有"句下，通行本有"為而毋恃"句。兹据甲、乙两本芟。

**臆解：**

“戴”，诸本多作“载”，语辞，通假字。兹据乙本作“戴”，即负戴之谓。今字义未变。

《昭明文选注》引钟会《老子注》：“经护为营也。”以解谢灵运“得以慰营魂”句。疑古言屏营、怔营，皆有不安之意，则“营魄”可释为不安之魄，或不安之魂魄。简言之也。故河上公《注》：“魂魄也。”

“魂魄”：“心之精爽，是谓魂魄。”爽，明也。(《左传·昭公二十五年》)

又“子产曰：人生始化曰魄。既生魄，阳曰魂。”(《左传·昭公七年》)

《说文》：“魂，阳气也。魄，阴神也。”段玉裁《注》：“阴，当作侌。阳言气、阴言神者，阴中有阳也。……《淮南子》曰：‘地气为魄。’《祭义》曰：“气也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。”郑云：“气，谓嘘吸出入者也。耳、目之聪明为魄。……按魂魄皆生而有之。而字皆从鬼者，魂魄不离形质而非形质也。形质亡而魂魄存，是人所归也。故从鬼。”——汉人言阴阳五行，皆本古说而较成系统。其实此人之一知觉性也。近物质者曰魄，属形体而为之基；属思想者曰魂，则心智之高者也。谓之曰精神亦无不可。俗言“三魂七魄”，是谓生人一体，魄居其七而魂居其三。(苏子瞻之流，以谓动静即精神，其言稍虚，亦近是。)

“抱一”，一，道也。书中反复言之。此即孔子“吾道一以贯之”之“一”。“能毋离乎?”即“能不离此道乎?”——此下言“一”处甚多。

“专气至柔”。此乃“养气”之事。气之发于身外者，今谓之“氛

围”。气之行于身内者，则肌体器官之运用也。气之动，必有力在于其间。此与呼吸之空气异撰。然有炼气者，则从事于“调息”，即调制呼吸或吐纳之空气也。其枢机仍在乎心思或意志。凡心之所至，气必随之。故孟子曰：“志至焉，气次焉。”志气相为表里，非气无以持志；非志无以行气。“专”者，端一之也。调之熟则不用心。

“柔”，和也。如《管子·四时》“然则柔风甘雨乃至”，谓“和风甘雨”。养其气，臻于至和，且将问：“能如婴儿乎？”——婴儿天真，无所用其心，纯任自然生长。道家以之。“返老还童”之类是也。下文更说及婴儿之和。

“修除玄鉴”者：自来人之知觉性清明，所谓“清明在躬，志气如神”，则可说其心如明镜，此境界不可常保。常人二六时中，有其心极清明之时，有其心极昏暗之时；即上智亦有其下愚之时。故当勤加修治之，如镜，使之“无疵”瑕，则能明照。——此属深邃之心理学，取譬之说曰“玄鉴”。

“爱民活国，能无以为乎？”——无为，老氏所反复申言者也。为也。但毋执，不恃，不居功，不为主宰，……是以不败。

“天门启阖，能为雌乎？明白四达，能毋以知乎？”——四句一贯，乃心理境界之事。《庄子·天运》亦尝言及“天门”，而义不详。“为雌”者，谓心思不取主动而守被动。“以知”者，用智也。“明白四达”，以明也。明与智，同为知觉性境界，然明大而智小。明胜于智。古之学道者，求博大之明，非局限之智。及其“明白四达”矣，有时恍然大悟，或灵感奔注。此境有如“天门”之开，万象辉煌，妙美毕露。时则当听其自然而绝不用心智于其间，居被动而任此明之四达广被。及至私心起，智用出，则灵感寂，明悟晦，而“天门”阖矣。

“生之，畜之”，畜，养也。“之”指人民。与“爱民活国”句相应。

三十辐同一毂，当其无，有车之用也。埏埴而为器，当其无，有埴器之用也。凿户牖以为室，当其无，有室之用也。故有之以为利，无之以为用。（道十一）

通行本此作《无用章》第十一。

“三十”，甲、乙两本皆作“卅”。

通行本此章无“也”字，兹据甲、乙两本补。

甲、乙两本皆无“以為室”三字，兹据通行本补。

帛书编者在“有”字断句，作“当其无有”，三句皆然。兹据通行本在“无”字断句。因章末以“有之”与“无之”对举。

**臆解：**

此章利、用分言，有、无对举。此无，皆所谓空处。欧阳修尝读此章，以谓如此说无，不合。盖必借有以为用也。古人于理实或有纠结，多文字上之窒碍，或名词之涵义已变，或在当时自然明白为不待言者，后世遇其空缺，则思路断而不通。此非老子说愚而欧阳修之说为智也。一言了之，此“无”表“虚”而已。“虚”有限，“无”无际也。

就哲学言，绝对之无盖不可有。王弼往见裴徽，徽问弼曰：“夫无者，诚万物之所资也，而老子申之无已者何?”弼曰：“圣人体无，无又不可以训，故不说也。老子是有者也，故恒言无所不足。”——王弼诚为善解老子者。（见《三国志・钟会传・注》）

自来以误解老氏之“无”，加以误解释氏之“空”，于是思想成混沌之局。其贻害于社会者多已。

**五色使人目盲，驰骋田猎使人心发狂，难得之货使人之行妨，五味使人之口爽，五音使人之耳聋。——是以圣人之治也，为腹而不为目，故去彼而取此。（道十二）**

通行本此作《检欲章》第十二。

“是以……”句，通行本无“之治也”三字。甲、乙两本皆有。

“五色……”以下诸句，在《庄子·天地篇》，牟子《理惑论》，及诸通行本，皆“五色”、“五聲”、“五味”、“馳騁……”等，排比成序。由此可见此帛书两本之古。在学术史上，体系条然之说，多为后起也。

**臆解：**

此章论治道，为统治阶级说，主旨乃去奢泰而存俭朴，亦深中近代西洋文明之病。

谓“五色使人目盲，……五音使人之耳聋”者，非咎“五色”以至“五音”等也。乃谓纵情于色彩之美，声音之乐，以至于使人目欲盲、耳欲聋之境也。驰骋田猎，贪冒货贿，几于丧心病狂。以至于饕餮饮食，而亡失味觉。（“爽”，亡也。）——此皆牒述奢靡无度之事，尽人皆知其不可者。如孟子亦有“流连荒忘”之戒。所以游说诸侯者。

若就五色、五音等本实论之，皆无使人目盲、耳聋之理，亦不受其咎。

此五句之后，旋转曰：“是以圣人之治也”，则其义更明显。论此等之妨于治道。去其浮华而崇实际，所谓“为腹而不为目”，“故

去彼而取此”。——此，此道也。

宠辱若惊，遗大患若身。何谓宠辱若惊？宠之为下也，得之若惊，失之若惊。是谓宠辱若惊。何谓遗大患若身？吾所以有大患者，为吾有身也。及吾无身，有何患？

故遗为身于为天下，若可以托天下矣！爱以身为天下，女可以寄天下矣！（道十三）

通行本此作《厌耻章》第十三。

此章“遗”字，通行本皆作“貴”。由文义订其为“遺”之省。字从辵，“貴”声。今广东尚存此字古音。

“寵之為下也”句，通行本简作“寵為下”。或作“寵為上，辱為下”。无甚意义。原义是受宠则必为人之下，故有卑义。于是得之失之皆若惊。

“有何患”句，“有”通“又”，当是“又何患”？

“故遺……”句，《庄子·在宥篇》引作“故貴以身於為天下，夫可以托天下（“夫”或作“则”）。爱以身于为天下，则可以寄天下”。《淮南子·道应篇》引作“貴以身為天下焉，可以託天下；愛以身為天下焉，可以寄天下矣”。（通常以两“焉”字皆属下句，然与文义不贯。）弃智遗身，魏、晋人常说。“若”训“女”，“女”同“汝”。今皆言“你”、“您”。甲、乙两本皆同。

**臆解：**

此章与前（七）“退其身而身先，外其身而身存”，意义一贯。为己身者私，为天下者公。世固未有为私而能成大事者，况徒为其

身，末矣。

视之而弗见，名之曰微。听之而弗闻，名之曰希。捪之而弗得，名之曰夷。三者不可致诘，故園而为一。一者，其上不攸，其下不忽，寻寻兮，不可名也！复归于无物。——是谓无状之状，无物之象。是谓惚恍。

随而不见其后，迎而不见其首。

执今之道，以御今之有。以知古始，是谓道纪。（道十四）

通行本此作《赞玄章》第十四。

帛书编者订通行本之“夷、希、微”为“微、希、夷”，是也。窃意“捪”即今之言“扪”。“園”从“束”，仅见于《石鼓文》，乙本作“緒”，犹今之言“捆”，因借为“混”。皆同在十三部。

“一者”，此二字通行本皆无。兹据甲、乙两本，外此仅古本有。——此二字句甚关重要。帛书佳。

“不攸”，通行本作“不皦”，乙本作“不谬”。——按“攸”，从人，收声，读如“皦”，犹“莜”，从草，收声之读如“蓧”也（古音第三部转第二部），即“皎”之借字。

“不忽”，甲、乙两本皆同。忽，古多假“昒”为之，俗作“曶”（见《说文》段注），汉人“曶”、“昧”通用不分。故通行本亦作“昧”。窈也，幽也。与“皎”对举。

“尋尋兮”，通行本作“繩繩”，无“兮”字。按：寻，长也。《方言》：“海岱大野之間曰尋。自關而西，秦、晉、梁、益之間，凡物长谓之尋。”——“繩繩”，“動行无窮極也”。蝇省声。——意即绵长无尽。《毛诗·螽斯》：“宜爾子孫繩繩兮”，朱《传》：“不絶貌”。

"无物之象",真本此句重复。

"惚恍",古本作"芴芒",犹今言"恍惚"。

"執今之道",帛书两本皆同。通行本作"執古之道"。——此帛书之殊胜处。

"以御今之有",古本作"可以……",盖未见帛书,以上文为"执古之道",故添一"可"字。——"今之有",近人刘申叔谓"有"当为"或","或"即"域"之借字。义亦近是。"域"固可借为"或",而"有"当为"或",盖未必然。"有",古亦读如"以",当与下文"始","紀"为韵,皆一部上声字。万有也。——添"可"字乃于义有疑,使成为不定式。若作"執古之道",则下文"以知古始"为赘文。

**臆解:**

此章于道乃作直述。

微、希、夷,谓其不可见,不可闻,不可触,换言之,非识感所得者。皦、忽者,明、昧也。上、下者,显、隐也。谓显亦不为明,隐亦不为昧。即此一无限之存在。名言相状,皆非此物也。名之名之,而终非也,则"复归于无物"。——盖事物之自体,Ding-an-sich,终不可得,康德(I. Kant)哲学,亦尝有见于此。——不得已而姑谓之曰"无状之状,无物之相"。

柏拉图(Platon)尝谓吾人之寻求事物真理,其事有如拘于暗室,微光自后来,所见者,前壁上之影像耳。以是喻此"惚恍",恰合。

此义亦通于《易系》:"见乃谓之象。"老氏未尝否定存在。谓恍惚中有象有物。不见其首尾后先,第谓"不见"之耳。由是亦与绝

对之“虚无主义”(nihilism)不同，亦与“心有境无”之说异撰。仍可以王辅嗣之语(见前)解之曰:“老子是(言)有者也。”

进而论之，谓首尾后先皆不可得，是综合观于空间、时间，空无际，时亦无穷也。若谓因生缘起，则因无限，缘亦无尽也。是于究极皆不可知，于人生有尽之时空内，得其今之少分而已矣。故曰“执今之道，以御今之有”，意即以今世之理，治今世之事。——此处一字之异，可观儒家与道家之处世不同。“祖述尧、舜，宪章文、武”，此所谓“执古之道以御今之有”者也。儒家之法先王，举不外此。然时不返古，世必日进，执古御今，有必不可能者。执今御今，斯可矣。由今而返推至古，古可知也。“是谓道纪”，纪，理也。

古之善为道者，微眇玄达，深不可识。

夫唯不可识，故强为之容。曰:与兮其若冬涉水，犹兮其若畏四邻，俨兮其若客，涣兮其若凌释，沌兮其若朴，湷兮其若浊，莊兮其若谷。浊而静之，徐清。安以动之，徐生。葆此道，不欲盈。夫唯不欲盈，是以能敝而不成。(道十五)

通行本此作《显德章》第十五。

“……善為道者”，乙本与古本同。甲本此句破缺。通行本皆作“……善為士者”。

“微眇玄達”，各本皆作“……玄通”。同义。

“與兮”即“豫兮”。真本无以下四“兮”字。

“儼兮其若客”，甲、乙两本及通行诸本皆同。据《文子·上仁篇》，作“……其若容”。

“沌兮……”，通行本作“敦”;“湷”作“混”。

“涖兮……”，通行本作“廣”，或作“曠”。——按此字当

是从水，庄声。窃疑是"涵"或"涵"之借字。谷罕能言"廣"或"曠"。

通行本此数句次序微异，字亦稍不同。作"豫焉若冬涉川，猶兮若畏四鄰，儼兮其若容，涣兮若冰之将釋，敦兮其若樸，曠兮其若谷，混兮其若濁"。

"濁而……"四句，通行本作"孰能濁以止？（真本無"止"字）静之徐清；孰能安以久？動之徐生"。文气更顺。按王注："夫晦以理物則得明，濁以静物則得清，安以动物則得生。"则似其所据本尚有一句，如"晦以理之，徐明"。

末句："是以能敝而不成"，古本与乙本合。通行本作"故能蔽不新成"。景龙本作"能弊復成"。——按"敝"，乙本作"褩"，或他本作"弊"，作"蔽"，皆同字异体。"能"、"耐"通假。义是"耐舊"或"耐損"，今言"经久"，凡物既耐久可用，故不必重新制作也。故曰"不成"。"新"字必后人所加者。

**臆解：**

秦、汉以前，有隐者，逸民，方士，而无道士，尚无所谓出世道也。而士，则多指武士、勇士。文武亦未甚分别，士之有职位者则称大夫。——似此章非指"为士"当何如，而说"为道"者治国为奚若也。

冬涉水，战栗也。四邻，四境外之邻国也。(《春秋》蘧启疆谓鲁侯，"君其备御四邻"，即四邻之国。)畏者，所谓"临事而惧，好谋而成者也"。为国之主，俨然似客，此非所谓为士之说也。其治事则涣若凌释，若朴、若浊、若谷者，言其风度德量也。静之、动之，治民事也。徐之者，毋躁也。不欲盈者，戒骄也。能敝者，长久之道

也。——此其运用之妙，在于一心，其道深微，故曰“深不可识”。

**致虚，极也。守静，督也。万物旁作，吾以观其复也。天物芸芸，各复归于其根，曰静。静谓复命。复命，常也。知常，明也。不知常，妄。妄作凶。知常，容。容乃公。公乃王。王乃天。天乃道。道乃久。没身不殆。（道十六）**

通行本此作《归根章》第十六。

“旁”，与“並”与“普”，皆通假字。义是万物普作。

甲、乙两本皆作“天物芸芸”。通行本多作“夫物”或“凡物”。作“天物”者较胜。“芸芸”，从真本。

“各復歸于其根”，古本作“各歸其根”。下作“歸根曰靖，靖曰復命”。

“静，是謂復命”，句稍结穑。疑衍“是”字。或上有脱文。

“公乃王”句，凡真本、古本及此甲、乙两本并通行本皆作“王”不异。然王《注》：“蕩然公平，乃至無所不周普也。無所不周普，乃至同乎天也”。则似其所据本原作“公乃周，周乃天”。字脱笔成“王”。

**臆解：**

秦、汉以前人多信天命。命，使也，令也。谓人受生于天，自有其使命当完成者。殷纣暴虐，亦自信有命在天。仲尼自谓“五十而知天命”。董仲舒曰：“命者，天之所以命生人也。”——老氏于此论“复命”，其所谓“命”，犹此义也。今言生命，其义亦不异。

“致虚”与“守静”合言。——“极”训“尽”，即《大学》“君子无所

不用其极”之“极”。“督”训“中”，即庄子“缘督以为经”之“督”。——“虚”与“静”交相为用。虚其心，静其意，然后能观。事萦于怀则不虚，方寸间营营扰扰，则亦不能静。此与《大学》之言“静而后能安”也同。致虚守静，于以观万事万物之动。动者，“作”与“复”，往与返，大化之循环也。

夭物，生物也。芸芸，动也。众生芸芸，终必返归于其根。“曰”，于也。(《尔雅·释诂》)谓各复归于其根、于静。动必有所止，止则静矣。推之于人生为然。延陵季子之葬其子曰：“骨肉归于土，命也。若夫魂气，则无不之也。”——是知性命之情者也。

子思尝言“天命之谓性”。(《礼记·中庸》)是老氏之言“复命”，即孔门之言“复性”也。以动静言，如《乐记》言“人生而静，天之性也”，则二说亦同。其分，在言性者重人道，言命者重自然。前者义弥确而弊少，后者义弥泛而弊多。由“天命”难知，虽宋学巨子朱熹，亦未敢以此为说。而仁、义、礼、智之性，此易于为教者也。故儒家盛言之。

虽然，此所言“复命，常也”，其义犹有大过之者。即于万事万物之中，求其至当不易之规律，得其常轨。非轨辙不足以言道，非规律不足以言常。往者如是，今者如是，来者亦如是，此所谓常也。则知常之知，其境界浩大。得其规律而纲纪之，利用之，即凡诸科学之事，而近代文明之所依也。然老氏于此乃以说当时统治阶级者，故于其次儆之以“不知常[①]。妄。妄作凶”。反是则能明、能容、能公、能王(去声，动词)、能天、能至于道、能至于久，没身不殆者。

---

① 宋儒非释氏，程颐尝说：“只如一株树，春华秋枯，乃是常理。若是常花，则无此理，却是妄也。今佛氏以死为无常。有死则有常，无死却是无常。”——“印度教”诸派于此皆与释氏同说，义与此恰相反。此由我国自古有《易经》，说明其理。印度无之也。

太上，下知有之。

其次亲誉之。

其次畏之。

其下侮之。

信不足，焉有不信？悠兮其贵言也。

成功遂事，而百姓谓我自然。（道十七）

通行本此作《淳风章》第十七。

真本作“其次親之譽之，其次畏之侮之”。下无“焉”字。

“悠兮”，诸本皆作“猶兮”，真本无“兮”字。“悠”训“遠”。

“貴言也”，甲、乙两本同。古本作“貴言哉”。

“成功遂事”，通行本皆作“功成事遂”。此据甲、乙两本，较胜。

**臆解：**

此章亦为统治者而言。

为政者，“下知有之”而已。此理想境界也。康衢之谣曰：“日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食，帝力何有于我哉！”农业社会，人皆自食其力，距统治者远，则其生愈遂。上不扰其下，则下亦仅知有其上而已。倘其典章制度，粲然修明，上下各尽其法守，则亦无用于亲誉其上，此汉世贾生论治，所以有朝委裘之说也。不得此而树威，威使人畏，亦犹可治，然而次矣。乃至威亦不立，则其下侮之矣，末也。

“信不足”，所信者道也。人之信道不足，道未尝不信也。言治道也。——汉申公之言曰：“为政不在多言，顾力行何如耳。”则“贵

言也”，远哉！去道弥远也。

要之，信道，力行，归于自然之治。此老氏之主旨也。

故大道废，安有仁义。智慧出，安有大伪。六亲不和，安有孝慈。国家昏乱，安有贞臣。（道十八）

通行本此作《俗薄章》第十八。

“安有……”，古本皆作“焉有……”，义同。“安”在《荀子》中常见。“则”也。或言“於是”。见《经传释词》。

“貞臣”，《淮南子·道应篇》作“忠臣”。诸本皆从之。兹据甲、乙两本，较胜。

**臆解：**

柱下史所见、所闻，所闻于传闻之史事多矣。春秋战国以前，不计其几何年而至于有史，有史以后又若干代矣。代者，代之也。殷代夏，周代商，若循环不息；后世之嬗代亦然。大抵易姓之际，新旧交争，一时必为混沌之局。及至旧者将亡，已无可存之理，而犹有欲挽救颓澜以存其旧物，必强为之而又必败灭者，史辄许其忠贞。此至悲至惨之情，史不胜述。孔子称殷有三仁，即此章所谓“国家昏乱有贞臣”也。

老子盖由洞明历史而成其超上哲学者。旷观乎百世之变，而自立于九霄之上，下视人伦物理，如当世之哓哓者，若屑屑不介意，独申其还淳返朴之道，此在其理论亦无可非难。其意以谓倘使大道不废，则仁义不彰。人皆行乎仁义，则亦无所论于仁义，此同于孟子所谓性之者也。犹如家庭和睦，老老幼幼各得其所，一顺乎天

属之亲，则亦无庸表其子孝、父慈，当其为仁、为义、为孝、为慈，亦不自谓且不自知其为仁、为义、为孝、为慈，是返其本于不立仁义之境，为淳朴之高境，于理论至卓，然后世必不能见诸实事者也。

绝圣弃智，而民利百倍。绝仁弃义，而民复孝慈。绝巧弃利，盗贼无有。——此三言也，以为文未足，故命之有所属：见素抱朴，少私而寡欲。（道十九）

通行本此作《还淳章》第十九。

此据乙本，较甲本多三“而”字。与余本亦无甚同异。

**臆解：**

智慧日出，在生民为必然，由是以成人类社会之进化。汉阴丈人抱瓮行汲，斥桔槔而不用，以为有机事者必有机心。此特庄周学派之寓言耳，非其理之至者，亦疑非庄生之言。机巧作则邪伪兴，源出于用智，害也。开物质而益民生，源亦出于用智，利也。此置其利不言而独言其害，何也？

观于史，周衰而文敝极矣。文之敝，小人以僿。名日滋，言日靡，法日繁，令日纷，管、晏兴于前，申、商继于后。条绪多而节目不可胜纪，而民俗偷薄，乱离瘼矣。举凡圣智也；仁义也；孝慈也，儒之所哓哓者，皆毋济于世，老氏出乃呵斥之，反激以成其说。以谓凡操此等名义者，为名也，而其实皆为利者也。“盖患乎情仁义者寡，而利仁义者众”。（见《晋书·李充传》）一扫荡清净使人返于其本，冀其有济。

此所以成其说者，有所归：“民利百倍，……民复孝、慈，……盗

贼无有。"皆利民之事。"此三言也……"以下,乃似老子口语,以谓弃绝圣智等,文义未足,故附属于二语曰:"见素、抱朴、少私而寡欲。"四事也。

绝学无忧。

唯与诃,其相去几何? 美与恶,其相去何若?

人之所畏,亦不可以不畏。

恍兮,其未央哉!

众人熙熙,若飨于太牢,而春登台。我泊焉未兆,若婴儿未咳。累兮似无所归! 众人皆有余,我独遗。我愚人之心也;湷湷兮! 俗人昭昭,我独若昏兮! 俗人察察,我独闵闵兮! 忽兮其若晦。恍兮其若无所止。众人皆有以,我独顽似鄙。吾欲独异于人,而贵食母。(道二十)

通行本此作《异俗章》第二十。

"唯與訶",乙本作"唯與呵",通行本作"唯之與阿"。"訶",通"呵"、"何"、"苛",与"唯"义对反。

"美與惡",通行本作"善之與惡"。——"相去"上皆无"其"字。

"亦不……"句,通行本作"不可不畏"。

"恍兮"或作"荒兮",通假。古本"未央"下无"哉"字。

古本"若春登臺",通行本作"如登春臺"。

"泊",乙本作"博",古本作"魄",真本作"怕",皆同音通假。

"累兮……"句,通行本作"儽儽兮若无所歸",古本作"儡儡兮其不足,以无所歸"。真本作"乘乘兮若无所歸"。

“我獨遺”，与上“歸”字为韵。较通行本五字句“而我獨若遺”稍胜。古本无“而”字，为四字句，稍逊。义无变，所微变者节律，治古诗者于此微细处能辨之。

“忽兮……”句，古本作“淡兮……”。“海”或作“晦”。

“恍兮……”句，通行本作“飂兮若无止”。古本作“飘兮似无所止”。——作“忽兮……恍兮”者，较胜。与下章“唯恍唯惚”等一贯。“忽”乃“惚”省文。

“頑似鄙”。——乙本作“門元以鄙”，古本作“顽且圖”。甲本此处破缺。古“以”、“似”通假，《易明夷》：“文王以之”，谓“文王似之”也。“門元”乃合音，为“頑”。“圖”乃“鄙”之借字。《庄子·齐物论》：“滑疑之耀，聖人之所圖也。”王先谦读之如字，注谓“圖欲去之”，非是。王弼注：“故曰‘頑且鄙’也”，则其所本乃“頑且鄙”，义不甚异。“鄙”与“都”对言。“在王畿之邊，故释为邊。引伸为輕薄之稱”。（见《说文段注》）鄙，野也。

末句真本作：“而貴求食于母”，文义颇异。食母，乳母也。即《庄子》中所谓“氣母”。今言可谓生命力。婴儿所依者乳，成人所依者生命力也。

**臆解：**

“绝学无忧”，《后汉书·范升传》谓“绝末学也”。此说出于范氏，膚非老子之意。老子挥斥一切，意谓当时之显学为用于世者，皆可摒斥而无伤也。

唯、诃，言是非也。美、恶，言好丑也。后世言平等观。庄周已言物论之齐。此就个别者相对为问，姑平等视之也可。然世亦有公是公非大美大恶，非可等齐者，如“人之所畏，亦不可以不畏”，盖

就普遍者言之也。

道，一也。为一则同异皆无所立。抽象难明，不若就为道者言之。庄子分言圣人神人等，同此意也。状其相，表其态，示与众人俗人有殊，犹可仿佛得之。此所谓“婴儿行”者也。曰“泊焉”，淡泊明志也。曰“独遗”，与世无争也。曰“若昏”，非如揭日月以行也。曰“闵闵”，非察察以为明也。曰“若晦”，蒙以育德也。曰“若无所归”，“若无所止”，浩然若千顷之波，不可量也。“顽似鄙”，无所用也。此皆有以异于俗人者。——凡此，皆非絜长度短，寸寸节节而为之也。修为而臻于此境界，犹婴儿之就其乳母也。立其本，亦无所不应矣。

孔德之容，唯道是从。

道之为物，唯恍唯惚。惚兮恍兮，中有象兮！恍兮惚兮，中有物兮！窈兮冥兮，其中有精兮！其精甚真，其中有信。

自今及古，其名不去，以顺众父。

吾何以知众父之然也？以此。（道二十一）

通行本此作《虚心章》第二十一。

“恍惚”甲本作“望忽”，乙本作“望沕”，古本作“芒芴”。皆通假字。

“自今及古”句，通行本作“自古及今”。古本与甲、乙两本同。

“以顺衆父”，通行本作“以閲衆甫”。——“父”、“甫”通假。“衆甫”，王注：“物之始也。”而“閲”训“容”。其义为“以容萬物”。然甲、乙本皆作“順”。《许书》“理也”。其说较胜。义为“以理萬物”或“以理衆事端緒”。理之必由顺之，与“唯道是

從"之义合。"從"，亦"顺"也。——古、去、父，皆五部字，为韵。"自今及古"，义与前"執今之道，以御今之有"合。则原作之必非"自古及今"，决矣。

**臆解：**

孔德，通德也。非通德不足以为道。道大于德，明德易而知道难，故常言曰道德。古之编简者，或置《德经》于前，由浅入深之意也。

道，非可以直言者也。道固存于言，然尽天下之言，不足以言道。唯可于宇宙万象中，心得其至精至信者，于窈冥恍惚中，竟亦无可直指。然非无有其物也。曰"自今及古，其名不去"。道固常在，而推至往古，所说亦唯其名。由是而理万事万物，故常言曰道理。

华文自有其特色，胜于西方语文。"众父"今语则当言"万有"或"万事万物"("事"亦"物"也)，而其后之"然"，——"吾何以知众甫之然也?"——则当言"是"。当曰"此万事万物之为万事万物"，或曰："此存在之为此存在"，——于此则华文较拙；以 Being 或 L'être 或 das Sein 表之较便。——问："吾何以知……?"则自答曰："以此。"谓由此"道"也。

炊者不立。

自视者不章，自见者不明，自伐者无功，自矜者不长。其在道也，曰余食、赘行。物或恶之。故有道者弗处也。（道二十二）

通行本此作《若思章》第二十四。帛书两本皆置此，较合。

“炊者”，诸本或作“跂者”，“企者”，“喘者”。窃意作“炊者”是。作“喘”者，“炊”之声变；作“跂”者，“炊”之形变；作“企”，又从“跂”而来者。炊爨之事，必俯身为之，故云“不立”。此亦与下文“餘食”隐约相应。

通行本此后有“跨者不行”一句。甲、乙两本皆无之。亦表两事之不相合。此句可有可无。

“自視……”两句，通行本颠倒。或作“自是”。古作“視”，汉人作“示”。义同。作“自視”者是。

“自見”，今言“自視”。

**臆解：**

此章后人题曰：“若思章”，盖出于“俨若思”之意，其实无谓。——表为道者之无我而已。由此可知老子之学，与杨子之学曰“为我”者，适成对反。与孔门之“绝四”曰“无我”者，乃恰相合。见理有同者也。

以制作言：古之骈文、散文不分，以至有韵、无韵，亦不严格分别。想其著作之时，与今之闭户造车者有异。时或唱叹而出之，或自书之，或弟子书记之也。此或亦由口号、成语之类流行，掇之以成文者。此中五字句四，用韵，有如古诗之一绝句。此类之例，全书上、下经中皆可见也。——此属常识，亦学人所当知者。

以义理言：人而有德美事功，自然彰明者也；而必自加表扬，高自矜许，皆不需者也。譬如“余食、赘行”，乃为人所轻。

曲则全，枉则正；洼则盈，敝则新；少则得，多则惑。是以圣人执一以为天下牧。不自视，故章；不自见，故明；不自伐，故有功；弗

矜，故能长。夫唯不争，故莫能与之争。

古之所谓曲全者，岂语哉？——诚全归之。（道二十三）

通行本此作《益谦章》第二十二。

“枉則正”，“正”，乙本、古本同。甲本作“定”。通行本作“直”。“枉”，邪曲也。

“洼”同“漥”，窊也。

“夫唯……”句，据《淮南子·道应篇》、《人物志·释争篇》，皆作“故天下莫能與之争”，多“天下”二字。

“岂语哉”，甲本上“古”字下缺七字，及作“語才”，乙本作“几語才”，则两本皆无“虚”字。通行本作“豈虚語哉”，后世增之。义不相背。

“古之所謂”，即传统已有是说。如儒家亦谓“其次致曲，曲能有誠”。可释“曲全”。

**臆解：**

老子盖深于《易》理者也。大化迁流，无瞬间不变；变易，亦道也。此言曲全、枉正、洼盈、敝新、少得、多惑，皆自然之理，变易之道也。“曲则全”者，循环之谓也。引一直线可至于无穷，不得谓之全，必此一线圆曲以还于起点，斯可谓之全线。“枉则正”者，规矩之谓也。譬如射，邪必正之，正则中的，邪则不可以中。“洼则盈”者，虚受之谓也。池深而注水，则可满。“敝则新”者，改革之谓也。衣敝则改为，政弊则革新。此皆物理以通于人事，喻也。“少则得”而“多则惑”者，言少则理而多则乱也。盖抱小国寡民之理想者。

老子理想中治国之人，必“圣人”，与古希腊哲学言圣王也同。

"执一"者，一与多对，道至大而无外谓之一，数至简而为元亦谓之一。则"执一"者，守道之谓也。守此道以"为天下牧"，即"易简而天下之理得"。

"古之所谓曲全者"。曲，委曲也。在《礼》曰"曲礼"，谓委曲详尽而为礼。其在《易》曰："曲成万物而不遗。"谓委曲详尽而圆成之，无所遗。——"诚全归之"，谓为事业如有所受，受而委曲圆成之，全而归之于授者。此义即功成身退，不为主、不自示、不自显、不自伐、无矜、不争，皆为之而无以为之道。

希，言自然。飘风不终朝，暴雨不终日。孰为此？天地。而弗能久，又况于人乎？

故从事而道者，同于道；得者，同于得；失者，同于失。

同于得者，道亦得之；同于失者，道亦失之。（道二十四）

通行本此作《虚无章》第二十三。

两"終"字，古本皆作"崇"。通假。

"天地"句下，通行本皆作"天地尚不能久"。此据乙本，文较简明。甲本此处破缺。

"故從事而道者"，甲、乙两本同。通行本作"故從事于道者"，"而""如"互用，"如""於"通假。此句下通行本作"道者同於道"。重"道者"二字。

"得者"原作"德者"。"得"是本字。"德"，借字。

"道亦得之"，通行本多一"乐"字，作"道亦樂得之"。无谓。原义是"得、失"皆道。此下又重复"信不足……"两句，错简衍。

**臆解：**

“希，言自然”。——“听之而弗闻，名之曰希”（见前十四章），言“自然”无可闻。

同一观于自然现象也，孔子尝言“天何言哉！四时行焉，百物生焉”，则有见于渐变。老子此言“希”，言“飘风、暴雨”，则有见于突变。故为老氏之学者，常善于应变。以自然况人事，非常之变亦多矣。

“同”者，合会也。孔子言“同声相应，同气相求”（《易·乾》），皆合会之谓。声应气求，得失互见。曰“故从事而道者，同于道”，合于道、会于道之谓也。老氏以历史眼光，观往事之得失，或尧、舜，或桀、纣，以为其道多有同者。后世如逐秦之鹿，刘氏所以得之，项氏所以失之，皆有道存乎其间，此陆贾《新语》之所为作也。然皆无恒而有恒也。喻之于“自然”。——末言“道亦得之、失之”者，视人之与何道合而已。

有物昆成，先天地生。萧兮寥兮，独立而不改，可以为天地母。吾未知其名，字之曰道。吾强为之名曰大。

大曰逝，逝曰远，远曰反。

道大，天大，地大，王亦大。国中有四大，而王居一焉。

人法地，地法天，天法道，道法自然。（道二十五）

通行本此作《名象章》第二十五。

“昆”，同“混”。《孟子》：“源泉混混”，赵注：“水喷涌也。”《说文》：“混，豐流也。”——此与俗解“水濁”或“雜亂”无关。

“蕭兮寥兮”，真本作“寂兮寞兮”，同义。

“獨立……”句下，通行本有“周行而不殆”一句。甲、乙两本皆无。疑后人所增。

“字之……”句，《韩非子·喻老》作“強字之……”。古本作“故強字之……”。

“道大”句上，通行本有“故”字。乙本、古本同无。甲本此处缺。

“王亦大”，甲、乙两本皆同。古本作“人亦大”。此古本异处。通行本“王法地”句，亦作“人法地”。

“而王居一焉”。通行本作“而王居其一焉”。古本作“而王处其一尊”。——此“王”字亦当是“人”字。古本编者疑于此义，故改“焉”为“尊”。

**臆解：**

此章言道，仍为直说。然道无名，则无以言，无由直说。必有说焉，则字之，则强名之。本超乎名相而有其物者也。说其为“物”，为“道”，为“大”，为萧寥独立，皆必不得已勉强为之说者。

宇宙万事万物，所谓万有者，即万是也。非是则必非有。而万是者，即万变也。万变无时而或息，万是无时而非是。如是有，如是是，如是变，此必有道矣，所以成其为有、为是、为变者，则可谓道先于万事万物，故曰“先天地生”。由是汉人亦释之曰“先天生地”。（见《庄子·大宗师》。此在书中乃似非《庄子》之文，疑汉世人附益者。）“先天地生”，谓之“天地母”亦可。然而萧寥独立，则唯一而常在。换言之，弥空间贯时间唯此一道。

“大曰逝，逝曰远，远曰反”，——“曰”，爰也。（见《尔雅·释诂》）义为大于是乎逝。逝者，往也。（见《说文》）大者必非小者，小

者可在于定处，而至大者必在于遍处，遍无不在，即遍无不往也。遍无不往，即弥漫而远到，往于是乎远。然大者非多而为一，必还于自体而成其为一。反，返也。可谓：道，大也；爰逝爰远，爰远爰返。——此种推理，有类乎希腊之柏拉图，无怪乎老子之为世界所推重，东西方古代哲人，所见有其同者。

曰："恍兮惚兮，中有物兮"，是已。曰"有物混成"者，何也？——"混"，非谓混浊或混合，《孟子》："源泉混混，不舍昼夜"，言水喷涌也，相续长流。喷涌必相续，故《许书》曰"丰流也"。"混成"[①]谓涌流长在者，即源源不断而生。与下言逝言远言返合谊。盖谓道非静物，乃时变而时进者。

进而言"国中有四大"，"道"为首而"王"居末。盖先秦诸子，必有所秉以凌驾统治权威者。虽孟子亦以晋、楚之富为言，以"天爵"与"人爵"抗衡。他如阴阳五行灾异之说，皆所以怵人主者也。老子于此说"王"之大，尊之矣，然而末之也。而其意尤不止此也。徒言其大者四，亦可分而互不相涉。必合之，合之则宇宙仍为一体，而道非支离破碎者。于是言有所取法者在。曰："人法地，地法天，天法道，道法自然"。其在《易》曰："仰则观象于天，俯则观法于地，……近取诸身，远取诸物。"叔重以此为《说文序》语。《易系》又云："法象莫大乎天地"；"知崇礼卑，崇效天，卑法地"。——《老子》言法地、法天云云者，皆取法之谓，今古此字义无异。实际相对者，人与自然而已。而人也、地也、天也、道也，皆自然也。——言法地者，取其卑；言法天者，取其高；言法道者，取其大；言自然者，返而

① 按：《续高僧传》第三卷《慧净传》："净问道士于永通：'有物混成'，为体一故混，为体异故混？正混之时，已自成一，则一非道生。若体异故混，未混之时，已自成二，则二非一起。……"则于"混成"取混合谊。非古谊也。

取其为一体也。则与逝也、远也、反也，毕讫合义。

于至大无可名言之道，而表之以至简之言，其思想组织之精严若此，此《老子》之所以可贵也。

重为轻根，静为躁君。是以君子终日行不离其辎重。虽有环官，燕处则昭若。奈何万乘之王而以身轻于天下？轻则失本，躁则失君。（道二十六）

通行本此作《重德章》第二十六。

“君子”，通行本作“聖人”。

“不離”下各本皆有“其”字，通行本无。

“環官”，通行本作“榮觀”。帛书编者订为行旅止息之处，极躁之地，为“闤館”或“營觀”。存参。

“燕處则昭若”，通行本作“燕處超然”。“燕”“宴”通假，安也。

“……失本”，诸本皆同。真本作“……失臣”。

**臆解：**

“制在己曰重，不离其位曰静”；“无势之谓轻，离位之谓躁”。（见《韩非子·喻老篇》）此为封建社会君主说也。戒轻戒躁，诚可垂为法戒，与前言驰骋田猎之旨相合。观于往史，以轻躁而失国、丧师，以致陨身者多矣。如子哙之与人燕也，王孙满之观秦师而知其必败也，鲁昭公之三易衰如故衰。而君子知其不能终也，此等事或皆为老子所及知者。至若后世如梁武帝舍身之类，诚皆“万乘之王而以身轻于天下”已。

**善行者无辙迹，善言者无瑕适，善数者不用筹策，善闭者无关籥而不可启也，善结者无缪约而不可解也。**

**是以圣人恒善救人，而无弃人，物无弃财，是谓袭明。故善人，善人之师；不善人，善人之资也。不贵其师，不爱其资，虽知乎，大迷。是谓眇要。（道二十七）**

通行本此作《巧用章》第二十七。

第一节通行本无五"者"字。古本有，与甲、乙两本同。通行本亦无二"也"字。

"籥"，通行本作"楗"。今字作"鑰"。

"適"，通行本作"讁"或"讉"。"適"、"敵"通假，如言"主一無適"。今言"不自相矛盾"。

"繆約"，通行本作"繩約"。义同。"纆"或"纆"，索也。

"物无棄财"句，通行本作"常善救物，故无棄物"，"救物"真本作"披物"，想系字误。古本作"……人無棄人，……物無棄物"。兹据甲、乙两本。"财"、"材"通假。

"襲明"，兹据通行本。甲本作"愢明"，据《五音集韵》，愢，音申，忧也。于此无当。乙本作"曳"。帛书编者订为"愧"，明也。《说文》：习也。"習"、"襲"亦通假字。兹仍订其为"襲"。因也。如《淮南子·泛论篇》："三代之起也，不相襲而王。"训"因"。《汉书·食货志》："太倉之粟，陳陳相因"，注：袭也。

"眇要"，通行本作"要妙"。

**臆解：**

"袭明"，因人之明也。明亦智也。因袭乃道家之一术，所以用

世者。人未有无明无智而能为恶者，其为恶，乃用其明其智之不当耳。《庄子》谓盗亦何适而无道耶？恢诡玩世，然亦自成其说。因人之明而导之，则非独能止其为恶，亦且能启其大善。此世俗之常见者，虽近代教育之宗旨，亦不外是。

虽然，此非易事。如纳叛亡，必有其德、其恩、其威、其信，怀柔之，保持之，约制之，深服其心，至其豁然大悟，翻然改图，乃从此为不侵不叛之人，若有绳约结之而不可解，甚且得其大用。犹巨匠之无弃材，视凡材无不可用者；在木因其材，在人则袭其明。

前言"居善地"等凡七目。此亦言"恒善救人"，皆艺也。——何因而救人？曰："慈"也。"慈"为老氏三宝之一。老氏固深于仁慈之教者，在道无弃人也。归于重师、资，善教亦艺也。(《韩非子·喻老篇解》"不贵其师，不爱其资"，以文王与纣之事为说，则是相敌之权术也；甚谬。原文本甚明白，知，智也。)"是谓眇要"或"要妙"，摄全章之旨，即"袭明"。

知其雄，守其雌，为天下谿。为天下谿，恒德不离，复归于婴儿。知其白，守其辱，为天下谷。为天下谷，恒德乃足，复归于朴。知其白，守其黑，为天下式。为天下式，恒德不忒，恒德不忒，复归于无极。

朴散则为器。圣人用之则为官长。

夫大制无割。(道二十八)

通行本此作《返朴章》第二十八。

"為天下谿"，"為天下谷"，"恒德不忒"，此三句在甲、乙两本皆重复。通行本不然。本用韵为可讽咏者，重复者是。

"知其白"句，此章两见。通行本一作"知其榮"，与"守其

辱”句对。而在“復歸于无極”句下。——义皆无变。

“聖人用之則為官长”，此“之”字据通行本增。

“夫大制……”，通行本作“故大制……”。

“知其雄，守其雌”，汉墓帛书《十大经》中有（第八）《雌雄节》一篇。节谓符节，剖竹一节为两分，可相合者，各执其一以征信，故有阴阳或雌雄之分。“知”之“守”之，盖谓此物。与书末“右契”说同义。

“離”，“漓”借字。

**臆解：**

此言雌雄者，符节也。“知其雄，守其雌”，守信约也。守辱、守黑者，遵养时晦也。（参《左传·宣公十二年》）。此皆有似乎用兵之术。然倘人皆如此，则亦可以不用兵。老氏之本旨盖有在于是。为谿、为谷，处卑下也。且为天下之法式。归于婴儿，和也；归于朴，质、素也。归于无极，不可量也。庄子曰：“忘年、忘义，振于无竟，故寓诸无竟。”（《齐物论》）造道之极诣，至于无终尽也。而一贯其间者，曰“恒德”。——其在《易》曰：“不恒其德，或承之羞。”孔子谓南人有言曰：“人而无恒，不可以作巫、医”。言巫、医不能治无恒之人也。此言恒德不漓、不忒、而足，盖非矫厉奇特之行，有所以惊世骇俗者，特守其庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚而已。其在《诗》曰：“不识不知，顺帝之则”，又曰：“不僭不贼，鲜不为则”，（《诗·大雅》）守其常亦为天下法式也。——凡此，必皆柱下史所深知，或亦其思想之所从出者。

虽然，“恒德”，难言者也。韩通死陈桥驿之变，君子乃以“有恒者”许之。六朝、五代诸人，从可知已。

至若“朴”字（同朴，朴、璞），乃敦厚、质直、朴素之谓。“恒德乃足，复归于朴”，与“民德归厚”之义同。唯朴乃可雕斫而为器，器成乃可为天下用。刘因贤蒙古子弟之“太朴未散”，斯其所以可教，可以成器也。老氏重自然之治，不欲人民之趋于儇薄，佻巧，欲其还淳返朴，以其大道行于天下，故曰“大制无割”。

将欲取天下而为之，吾见其弗得已。
夫天下，神器也，非可为者也。为之者败之，执之者失之。
故物或行或随，或热或吹，或强或挫，或培或堕。
是以圣人去甚，去大，去奢。（道二十九）

通行本此作《无为章》第二十九。《道德真经》本自此章至第三十七章终上卷，皆无标题。

第一句古本、真本皆作“……為之者”。

“非可為者也”句，通行本作“不可為也”，下又有“不可執也”一句。真本、古本及甲、乙两本皆无此句，盖后人妄增。

“神器”，汉人释为“帝位”。或天子符玺之类。

“故物……”，真本、古本皆作“凡物……”。

“熱”，真本、古本皆作“噤”，通行本作“歔”或“呴”，义同。与“吹”对，吹，寒也。

“挫”，通行本作“羸”，真本作“剉”，乙本作“硅”。

“培”，诸本同。通行本作“載”。成也。（参《经义述闻·周易》）意谓“裨補”。

“大”，古本音“太”，故诸本作“泰”。

**臆解：**

“将欲取天下而为之”者，非独谓以武力取天下也。盖欲以其学术行于天下，而天下从之。先秦诸子皆是也。然老氏谓天下非可为者。为天下则必败天下，执天下则必失天下。

物者，事也。行者，先也。随者，后也。或先而反后，或热而反凉，或强而反挫，或培而反堕。皆欲益反损，为之而适得其反。欲以一国之力或一人之力夺取天下，为已甚矣。其志汰，其望奢。圣人戒之。

以道佐人主，不以兵强于天下。其事好还。师之所居，荊棘生之。善者果而已矣，毋以取强焉。果而毋骄，果而勿矜，果而弗伐，果而毋得已居，是谓果而不强。

物壮而老；是谓之不道。不道早已。（道三十）

通行本此作第三十章。

“荆棘生之”句下，通行本有“大軍之後，必有凶年”两句。此据甲、乙两本，皆无。意后人增入。

“善者……”句上，真本、古本皆有“故”字。

“是謂之不道”，真本、古本“不道”皆作“非道”。下同。

“物壮而老”。通行本作“物壮則老”。此“物”泛称；在此则指用兵。《左传·僖二十八年》：“師直為壯，曲為老。”牟子《理惑论》引据此语，谓“惟有得道者不生亦不壮，不壮亦不老”云云，非是。

**臆解：**

先秦诸子，无不欲以其道济天下。以庄生之逍遥外物，而题其篇曰《大宗师》，曰《应帝王》，其情可概见。老氏于此垂戒曰："以道佐人主，不以兵强于天下。"或者及见游说之士纵横于天下乎！而纵横之至者，无不欲以兵并弱小，强天下。故曰佐人主以道；不言兵。众仲有言："夫兵，犹火也；弗戢，将自焚也。"此乃古史成训，经若干祸乱而得者，非一人之法言。老氏于此亦曰："其事好还"。

"物壮而老"者，谓"师壮而老"也。壮则多斗进之情，老则有惰归之气。善用兵者，常多方老敌人之师。使之求退不可，欲进不能，旷日持久，劳师縻饷，而后乘其衰敝，出锐卒击之，此其取胜之常法也。历代东西方史事，斯例不可胜数。皆所谓"不道早已"者，必败之道也。

虽然，立国岂可无武？外有夷狄之侵，内有诸夏之乱，则用兵讲武为必然。善乎楚子之言曰："夫武，禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和众、丰财者也。"自古立国，谁能去兵？养兵备寇，焉能无武？而兵连祸结，世所明见者也。然则如之何？老氏于此曰："果而已矣。"意谓得果则已，善休善止。

夫兵者，不祥之器也。物或恶之。故有欲者弗居。君子居则贵左，用兵则贵右。故兵者，非君子之器也。兵者，不祥之器也。不得已而用之，恬淡为上，勿美也。若美之，是乐杀人也。夫乐杀人，不可以得志于天下矣。

是以吉事上左，丧事上右。是以偏将军居左，而上将军居右，言以丧礼居之也。杀人众，以悲哀莅之。战胜而以丧礼处之。（道三十一）

通行本此作第三十一章。

“夫兵者”，甲、乙两本同。通行本作“夫佳兵者”。“佳”当作“隹”，即“唯”或“惟”，发语词。古人多误为“佳兵”，谓良好之兵器，非。古本、真本皆作“夫美兵者”，盖承讹误改。

“故有欲者……”，通行本作“故有道者……”。

古本、真本同而与帛书两本微异者，自“貴右”句后，作：“兵者，不祥之器，非君子之器，不得已而用之，以恬澹為上，故不美也。若美必樂之，樂之者，是樂殺人也。夫樂殺人者，不可以得志于天下矣”。——义则不异。

“偏將軍……上將軍”。——有疑《老子》为战国时书者，以“將軍”乃战国官名，考“將軍”一名，见于《左传・昭公二十八年》：“豈將軍食之而有不足?”又见于《礼记・檀弓》：“將軍文子之喪”，“子游觀之曰：‘將軍文氏之子’。”又《国语・晋》四，“鄭文公以詹伯為将军”。又《文子》：“魯使慎子為將軍。”《前汉书・百官表》：“將軍皆周末官，秦因之”。——是则“將軍”一名颇古，难谓有此名遂推《老子》书成于战国或秦时。此考据取自杨慎。

**臆解：**

“故有欲者弗居”，且何欲也？——此殆为侯王言者，欲得志于天下也。如孟子说齐宣王之言，曰：“王之所大欲，可知已。欲辟土地，朝秦、楚，莅中国，而抚四夷也。”充其极，侯王之所欲，亦不过是。由是而用兵，而兵为不祥之器，必不免于杀人。孟子又有说梁襄王之言，襄王问曰：“天下恶乎定?”孟子对曰：“定于一!”又问：“孰能一之?”对曰：“不嗜杀人者能一之。”孟子言“嗜杀”，与老子言

"乐杀",义同。换言之,即"好战"。战之出于不得已者,或胜或败。其国或亡或不亡。而好战非出于不得已者,虽百胜而必亡。中西史例,不可胜数。皆志欲无餍,好战乐杀,可已而不已也。

道恒,无名,朴,虽小,而天下弗敢臣。侯王若能守之,万物将自宾。天地相合,以俞甘露,民莫之令而自均焉。始制有名。名亦既有,夫亦将知止。知止所以不殆。

譬道之在天下也,犹川谷之与江海也。(道三十二)

通行本此作第三十二章。

"弗敢臣",通行本作"莫能臣也"。

"侯王",古本、真本皆作"王侯"。句下皆无"之"字。

"以俞甘露","俞""澍"通假。通行本作"以降甘露"①。

"……而自均焉",两本皆有"焉"字,与甲、乙本合。通行本无。

"所以不殆",两本同,与甲、乙本合。通行本作"可以"。

"譬道……"两句,疑注释窜入本文。

"川谷",乙本作"小谷"。

"之與",通行本作"之于"。——"之"字在此为语助。川、谷、江、海,皆以喻道。皆在天下。此一解也,较胜。作"之于"

① "甘露",古史数志其事,且以之纪年。或谓某种植物微菌,在空气中遇水气凝成。以其罕有,谓为吉征。或者《老子》此说乃泛称。《说文》:"露,润泽也。"似亦可指时雨及瑞雪等。至若天竺古有"梭摩"之液,称甘露,乃植物汁可饮者,早已失传。其他如佛典中所称者,则醍醐之甘者,牛乳所制也。皆谓之"甘露",亦称"不死药"。与华文所称"甘露"之自天降澍者,迥乎不同。其名入华,无适当之名可译,漫以此名应之者也。

则此“之”字训“往”。如“先生將何之”？即问“先生將何往”？意谓川谷流至于江海，则其所“止”也。其说亦可存。要之此二句疑非本文。

**臆解：**

老子之所谓道，乃宇宙常存之大经大本，超出名言而上。曰恒，曰无名，曰朴。远以治国，近以修身。治国，以谓任其道则万物宾服，人民不待法令而自然治平也。道先于名，名先于法；守道然后制名，名定然后事立，指归有在，所谓“止”也。——然则此与孔子之训子路以正名，及《大学》之言“知止”，殆亦不异，然老氏尚自然。若推其意，以人类之不齐，万物之相胜，皆率自然之道而返于朴，则且归于野蛮时代，文明亦几乎息矣，尚何“自宾”“自均”之有？老子之意，盖不其然。或者，仍诲人以“知止”，谓此有其极限也。要之，此不失为一至高远之理想。欧西圣哲类似之说多有。

知人者，智也。自知者，明也。胜人者，有力也。自胜者，强也。知足者，富也。强行者，有志也。不失其所者，久也。死而不忘者，寿也。（道三十三）

通行本此作第三十三章。

此章古本、真本、甲本、乙本大体皆合。通行本皆缺“也”字。“忘”或作“亡”。独甲本作“死不忘者”，无“而”字。

“強行者”之“強”，上声。今言“勉強”。

**臆解：**

“不失其所者，久也。”——所，居处也。非谓不失其居处也，盖谓不失其所以自处者。久，恒也，“恒德不忒”之谓也。

“死而不忘者，寿也。”——今言“精神不死”。春秋叔孙豹有言：“太上有立德，其次有立功，其次有立言，虽久不废，此之谓不朽。”身殁，其德、其功、其言在后世不忘，可谓不朽。不朽，寿也。

道，泛泛兮其可左右也。成功遂事而弗名有也。万物归焉而弗为主。则恒无欲也，可名于小。万物归焉而弗为主，可名于大。是以圣人之能成大也，以其不为大也，故能成大。（道三十四）

通行本此作第三十四章。

第一句通行本皆作“大道汎兮……”，两帛书皆无“大”字。古本、真本两皆作“汎汎”。

第二句，通行本作“萬物恃之而生而不辭”。甲、乙两本皆缺。想系后人增入。

“成功……”句，通行本作“功成而不有”或“功成不名有”。古本、真本皆作“功成而不居”。

第一“萬物歸焉而弗为主”句，两皆作“衣被萬物……”，通行本作“爱養萬物……”。

“则恒无欲也”句，通行本作“故常无欲……”。

“可名于小”下，两本皆有“矣”字。

第二“萬物歸焉”句，两本下皆作“而不知主”。

“可名於大”，两本皆作“……於大矣”。通行本作“……為大”。

“以其……”句，两本皆作“以其終不自大”。

“故能成大”，通行本作“故能成其大”。

**臆解：**

近古知老氏学最深者，无过于王船山，而攻击之最力者，亦无过于王船山。延及今世，马一浮以宋学大师，亦谆谆教人以摒除老氏之学。此皆有所偏蔽者也。——王氏之言曰：

> ……故救多欲之失者，惟仁义之行，而黄、老之道，以灭裂仁义，秕穅尧、舜，偷休息于守雌之不扰，是欲救火者不以水，而豫撤其屋，宿旷野以自诧无灾也。……充黄、老之道，“泛兮其可左右”，亦何所不至哉！……(《读通鉴论》之《汉武帝》)

斯言也，将以为守老子之教，且成为一无特操而可左可右之人。是已，然亦非也。固尝曰“以道佐人主”矣，则曰“道、泛泛兮其可左右”，左右者，佐佑也。亦屡屡言道之大，泛然遍无不入，可以佐佑人主也。王氏谓救人主多欲之失，惟仁义之行，是也，乃言其救治之方。老子于此第言无欲，未言其如何而无，其主旨固同也。儒者讲仁义，言辄称尧、舜，此所谓“执古之道，以御今之有”者也。道家诚亦“灭裂仁义”，灭裂仁义之虚名，非灭裂仁义之实事也。“秕穅尧、舜”，时异事异，不泥古以取法于先王，此所谓“执今之道以御今之有”者也。学术不同，而其主旨不异，奚必相非哉！王氏于此论汲黯，汲黯风骨崚峋，固非一无特操之人也。故曰：有所偏蔽。

“成功遂事而弗名有”者，谦道也。大《易》尝以“天道亏盈而益谦，……人道恶盈而好谦”为说。其旨相应。有功而不自以为功，有名而不自居其名，史实多有，而亦今时习见者也。盖成就大事，必多人，事愈大必人愈多。封建之制，一人为君主而万事取决焉，

所谓“万物归焉”者。倘能不以君主而自尊大，所以自处者小，所谓“恒无欲也”，亦自超然于得失之外，所谓“无为”也。如是则归之者必众，归之者愈众，则其成就也愈大。在今世，理有同然。事大人多，必有一人为之主，或创其始，其制其中，或总其成，或善其后。而此一人者，必其德量、识度、才智、学术等皆过越众人，众人乐归之，乃以成其大事。要之必由大众成之也，则功亦当归于大众。事功与人力对言，此一人亦大众之一也，其力亦群力之一分而已。初无独居其功之理，大《易》以天道人道言之，正以其与事理相背也。倘此一人者进而自思其德量、识度、才智、学术等而果度越众人也，又何自而成，则知所当归功者又众，而亦爽然自失矣。

执大象，天下往。往而不害，安平大。乐与饵，过格止。

故道之出言也，曰：淡兮其无味也。视之不足见也，听之不足闻也，用之不可既也。（道三十五）

通行本此作第三十五章。

第一句古本、真本皆作“執大象者”。

“過格止”，通行本作“過客止”。帛书编者以谓与“安平太”句相对，以“格”训“至”。——虽然，“客”亦训“寄”。

“不可既也”，古本、真本与帛书皆同。通行本作“不足既”。

**臆解：**

汉儒言：“天下所归往”者，谓之“王”。（出《白虎通》。许叔重亦取其说。）——《老子》此言，盖为王侯说者。古义：“见乃谓之

象”，唯仿唯佛中，见若有物，若有象存焉，谓之“大象”，则“大道”也。执大道者，天下归往之。得万国之欢心，则皆安也，平也，泰也，无害也。

“乐与饵，过、格、止”，——喻也。言归往者如趋也。事之相同也。然道淡而无味，非如饵也；亦不足闻，非如乐也。物之相异也。一喻而同、异双征，此说理之至高境，文辞之至简约者也。经典文之特色有在于是。

“用之不可既”，谓用之不尽。

将欲翕之，必固张之。将欲弱之，必固强之。将欲去之，必固与之。将欲夺之，必固予之。是谓微明。

柔弱胜强。鱼不可脱于渊，邦利器不可以示人。（道三十六）

通行本此作第三十六章。

“固”、“姑”、“故”，皆通假字。

“……去之，……與之”，通行本作“……廢之，……舉之”。“舉”或作“興”。

“奪之”，《韩非子·喻老》引作“取之”。

“邦之利器……”。通行本有“之”字，帛书无。乙本作“國利器”。古本、真本皆作“邦”。若据此而论汉讳，则古本、真本，及帛书甲本，所据皆汉以前本。“利器”，利权也。

**臆解：**

老氏“欲翕固张”之术，为儒林所诟病久矣。恶其机之深也。老氏此言，初未尝教人用此机以陷人，则亦不任其咎。医言堇可以

杀人，非教人以饮堇也，教人免于其祸也。观于人类之相贼，操此术者多矣，亦不待老氏之教。教会之收信徒，敌国之使间谍，其术多有同此者。王阳明尝讯大盗，闻其结党之术，叹曰：此与吾侪讲学家之聚徒相类。然则教人以居安思危，见得思义，以免于刑戮，乃其言之主旨。虽然，此亦有可异者，天常逞暴君之心使百战百克而后灭之。富淫人使积恶盈贯而后戮之。使废国年谷数数丰熟而后亡之，使病者诸恙皆已然后死之。则又似此乃自然之常道。吁！其可慎也！

道恒、无名。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。镇之以无名之朴，夫将不辱。不辱以静，天地将自正。（道三十七）

通行本此作第三十七章。

乙本于卷末书："道。二千四百廿六。"

真本、古本，于末皆书"篇上，終"。

"道恒无名"句，通行本作"道常无為而无不為"。

"侯王"两本皆作"王侯"。

"夫將不辱"，通行本作"夫亦将无欲"。

"不辱以静"，亦作"无欲以静"。按：辱，失也。此帛书本胜处。《说文》："失耕時、於封畺上戮之也。"

末句"天地"，通行本作"天下"。

**臆解：**

道，恒道也。无名，不可以名范围之也。是之谓朴。守道，则

万物将同此自然之化。其有不顺不同此自然之化者，必作。作者，变也。变者则以此道镇之，则静，静则自然而正。夫将不辱，不失也。

镇静，难言也。自来以镇静而免大祸，挽大难，成大功者多矣。《易·艮》曰："艮其背，不获其身。行其庭，不见其人。无咎。"此陆子静所谓"无我、无人"之境也。必常时守静而泊然于生死祸福之外者，乃能处非常之变而不失其常，知当变之变而不失其正。此纯依乎人之存持操守，非语言文字之能为役者也。

# 德　经

上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。上德无为而无以为也。上仁为之而无以为也。上义为之而有以为也。上礼为之而莫之应也，则攘臂而扔之。故失道。失道矣，而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄也，而乱之首也。前识者，道之华也，而愚之首也。是以大丈夫居其厚不居其薄，居其实不居其华。故去彼取此。（德一）

此乃通行本下卷，旧作《论德章》第三十八。

帛书甲、乙两本，较通行本少“下德為之而有以為”一句。按傅奕本及韩非所据古本，此“以”字皆作“不”。作“上德无為而无不為，下德為之而有不為”。

甲本独作“故失道。失道矣，而後德”，余本皆作“故失道而後德”。

**臆解：**

书常分为二，《道经》、《德经》。勘其义蕴，二者皆合言道德。必无两经之判分可知也。并论道德，亦非有抑扬褒贬于其间，所谓“尊道而贵德”者也。曰“玄德”，曰“上德”，皆言道也。后人以其言“德”之处较多，故分。

此章曰“上德不德”者，无为也。曰“下德不失德”者，有为也。“上仁”之无为也，“上义”之有为也，皆以“为”而分也。一再曰“为之，为之”者，可知“无为”非无所作为，明矣。——珠生于渊，天然可贵也。人植而生之者，亦可贵也，然而次也。有、无以为之分，亦犹是也。

古之士大夫，莫不用心于取予辞受之间。施报，皆德也。相市，则非德也。忍己之饥，哀王孙而进食，于施报皆无所容心，此漂母之所以为有德也。怀一饭之恩而不忘，酬以千金，此可谓不失德。然此私心也，有以为也，“是以无德”也。——斯亦差可喻矣。

世之将乱也，其礼先亡。城濮之役，晋侯观其师曰：“少长有礼，其可用也！”蔿贾论“子玉刚而无礼，不可以治民”。——春秋之世，所尚者礼，于《传》常见也。此役也，晋之胜，楚之败，皆如其言。此先见之明也。礼，重别异、明等伦者也，而托于义。义者，事之宜也。事而不得其宜，纲目紊，法度隳，纪律弛，公私无别，尊卑失序，而礼亡矣。世焉得而不乱？虽然，此皆昭然可见者，犹未明其本末也。老氏之意，盖谓义犹有所依立，则仁也。仁犹有所依立，则德也。德犹有所依立，则道也。譬如树，道德，根本也；仁义，枝干也。礼则其华叶也。见花萎、叶凋、枝枯、干槁，知树且僵矣，此明而易知者也。其所以如此者，根之伤，本之拔，此隐而难见者，则道德之先丧也。倘世与道交相丧矣，尚何责于礼焉？如欲起渐僵之树，将

披花数叶一一嘘拂而润泽之欤，抑且先培其根本而次理其枝干也？——故曰："居其厚不居其薄。"

于是古有深于其旨者：东汉朱穆尝著论曰："夫俗之薄也，有自来矣。故仲尼叹曰：'大道之行也，而丘不与焉！'盖伤之也。夫道者以天下为一，在彼犹在己也。故行违于道，则愧生于心，非畏义也。事违于理，则负结于意，非惮礼也。故率性而行谓之道，得其天性谓之德。德性失然后贵仁义。是以仁义起而道德违，礼法兴而淳朴散。故道德以仁义为薄，淳朴以礼法为贼也。——夫中世之所敦，已为上世之所薄，况又薄于此乎？故天不崇大，则覆帱不广。地不深厚，则载物不博。人不敦庞，则道数不远。昔仲尼不失旧于原壤，楚庄不忍章于绝缨。由此观之，圣贤之德敦矣。老氏之经曰：'丈夫处其厚，不处其薄；居其实，不居其华。'……故时敦俗美，则小人守正，利不能诱也；时否俗薄，虽君子为邪，义不能止也。……"——斯亦可以明矣。

"前识"者，今世东、西方人多趋之若骛，非"先知"之谓也。理之必然，事所必至，见其微，知其著，意之而中，此颜阖见东郭稷之马将败也(《庄子·达生》)。"詹何坐，弟子侍；有牛鸣于门外。弟子曰：'是黑牛也，而白在其题。'詹何曰：'然。是黑牛也，而白在其角。'使人视之，果黑牛而以布裹其角。"(《韩非子·解老》)此所谓"前识"者，所谓"无缘而妄意度也"。古之巫者、日者能之。以其流毒于生民者大，故制刑有曰："假于鬼神、时日、卜筮以疑众者，杀。"(《礼记·王制》)《春秋传》："郑裨灶言于子产曰：'宋、卫、陈、郑将同日火，若我用瓘、斝、玉瓒，郑必不火。'子产弗与。……戊寅，风甚。壬午，大甚，宋、卫、陈、郑皆火。……裨灶曰：'不用吾言，郑又将火。'郑人请用之。子产不可。……子产曰：'灶焉知天道？是亦多言矣，岂不或信？'——遂不与，亦不复火。"(《左传·昭公十八

年》)此亦所谓“前识”,言中其一而未中其一者也。

老氏谓此为“道之华也,而愚之首也”。殆犹有宽大之意存乎其言。就今之情论之,则当云“道之贼而奸伪之首也”。今世犹炽盛于印度。——虽然,巫者、日者言之或信,百得其一、二,诚可以惊世骇俗矣,果何由而致也?《易》曰:“寂然不动,感而遂通天下之故”是已。程子谓心静而后能照,然圣人绝不为。(《程氏遗书》卷十八)程子并邵子之术数亦非之。王阳明习静,亦尝得先知先见同于此所谓“前识”者,旋亦决然弃去,盖偶尔知觉性得其照明,以为无谓也。弃其华而务实,知其偶然得之而不可求。世人专求其华而不返其本者众矣。习静也,修定也,求神通也,终日营营,迷不知返。皆若宋人之守株待兔也,愚哉!

昔之得一者:天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,侯王得一以为天下正。其致之也,谓天毋已清,将恐裂;地毋已宁,将恐发;神毋已宁,将恐歇;谷毋已宁,将恐竭;侯王毋已贵以高,将恐蹶。故必贵而以贱为本;必高矣,而以下为基夫!是以侯王自谓孤、寡、不穀,此其贱之本欤?非也?

故致数与无与。

是故不欲琭琭若玉,硌硌若石。(德二)

通行本此作《法本章》第三十九。

通行本“侯王……”句前,尚有“萬物得一以生”一句,帛书甲、乙两本皆无之,显系汉以后人增入。

“其致之”或“其致之一也”,皆未若甲本作“其致之也”,而下句加一“謂”字,文气更顺。“之”训“此”。

“侯王……”古本皆作“王侯”。——古本作“王侯無以為

貞而貴高……”。

通俗本“此其……”句，作“此非以賤為本邪？非乎”？古本作“是其以賤為本也，非歟”？

“數與無與”，兹从甲本。乙本“與”作“輿”，通行本作“譽”。疑甲本得之，原作“與”。亲也、从也、善也、助也、党也，皆其义也。后乃一误为“輿”，再讹为“譽”。从之出义皆为牵强。“數”谓“頻數”。频频亲与无亲与之人，犹今世之敬养鳏、寡、孤、独，以及“五保户”也。

**臆解：**

老氏书，为侯王而作者也。此章之义可以一语尽：曰“侯王得一以为天下正”，如此而已。然必言天、言地、言神、言谷，皆韵语，岂辞华之靡者乎？何引喻之纲缪也？是不然。推其意，盖谓人与天地万物之为一也。“得一”者，体此一也。一于天地万物不异。体此一，乃廓然无私，无私已，则仁民爱物之情油然而生，乃至视民如伤，心如王四国，德美盖不可胜言，可谓“为天下正”者矣。又因其为说侯王者也，辄以贵贱高下对举。孤、寡、不穀，皆无与者也。侯王自古以此自称，意在至贵者与至贱者、至高者与至卑者等同，以其本为一体，由是且得体一也。数与无与，则无不与也。若硌硌琭琭，如石如玉，孑孑戛戛，无与矣。

上士闻道，勤能行之。中士闻道，若存若亡。下士闻道，大笑之。弗笑，不足以为道。是以建言有之曰：明道如曹，进道如退，夷道如类，上德如穀，大白如辱，广德如不足。建德如偷，质真如渝，大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形，道褒无名。夫唯道，

善始且善成。(德三)

通行本此作《同异章》第四十一。

通行本“如”皆作“若”。

“明道如費”,通行本作“明道若昧”。注家谓“費”当是“曊”。《说文》:“曊,目不明也”。

通行本“質德若渝”。王本作“質真”,证以甲本而信。

“建德”即“健德”,俞曲园说。“偷”谓“苟且”,见《左传·襄公三十一年》。

“夷道如類”——“類”通“纇”。“纇”,“絲節也”。丝之约结不解者曰纇。《左传·昭公十六年》:“刑之頗類”。服虔读類为纇。解云:纇,不平也。——夷,《诗毛传》:平也。——今言之,即平道如不平。

褒,大也。

“善始且善成”,兹从乙本。甲本“善”字下缺四字。或者同此。通俗本作“善貸且成”,则“善”字下仅三字,似有不合。——此即所谓“善始善終”。

**臆解:**

古语有之:“良贾深藏若虚,君子盛德,容貌若愚。”此亦合乎《中庸》所云:“诗曰:‘衣锦尚絅’,恶其文之著也。故君子之道,黯然而日章;小人之道,的然而日亡”。——盖足于内者,无求于外;无求于外者,则亦无用乎其为容。

审如是矣。虽然,此亦进化之理也。保其种类,延其嗣续。昆虫变其色,鸟兽隐其文,甚者佯死而后生焉。合乎环境,宜乎时机,

则伤之者寡，而最适者存。奋扬、魏勃之流，皆师此智也。正考父三命兹益恭，自保也，亦若是矣。进化之理，即自然之道。于此可探道德之源，曰天道好生，亦人群善生之理也。

反也者，道之动也。弱也者，道之用也。天下之物生于有，有生于无。

道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，中气以为和。人之所恶，唯孤、寡、不穀，而王公以自名也。物或损之而益，益之而损。故人之所教，亦议而教人。强梁者不得其死，吾将以为学父。（德四）

通行本此作《去用章》第四十。

据甲、乙两本则在"善始且善成"句后。四"也"字皆芟。"天下之物"作"天下萬物"。皆可见通行本时代在后。

"道生一"以下至"學父"，通行本标《道化章》第四十二。

"中氣"在甲本为然，在乙本字缺，在通行本多作"冲氣"。

"故人之所教"句，真本作"人之所教，亦我義教之"。古本作"人之所以教我，亦我之所以教人"。此据甲本，从其补"之所教"三字。乙本此句缺。"亦議而教人"，从甲本。

"學父"即"教父"古文简写。

**臆解：**

道之动，可征于其反动。即所谓"下士闻道，大笑之。弗笑，不足以为道"。按诸物理：动而前，乃有力迫之而进，同时亦必有力迫之而退。推之人情，亦犹是也。往往爱之深乃恨之切。正反相应。

一中同长，两极相对。

道之用，弱。老氏标虚、柔、静、默、退、守之训，辅之以俭，本之于慈，故其用必弱，由是乃不伤于物，不伤于物，则无往而不入。虽至弱也，其末必至强。

“天下之物生于有，有生于无”。——自来误解此义者多，遂失本旨而归于虚无寂灭。且所谓“有生于无”者，非谓“无”能生“有”也。如云“伊尹生于空桑”(空桑，古鲁地，在今山东)，或“人生于寅”，此皆古之常语。由于古文字之简及文法之疏，乃误会此“有生于无”四字，谓“无”生“有”。于有之外别立一无，而“无极”之说起。

窥老氏之意，曰“有生于无”者，此“无”即前所云“无之以为用”之“无”。(《道》，第十一章)虚也。如“生于空桑”，地也；非谓伊尹之母名空桑。“人生于寅”，时也；非谓太古生人者曰“寅”。空待物而实，时待事而纪。物岂有出时、空以外者耶？盖谓万物皆生于时间、空间之内而已。

老氏于此所说者道，非论宇宙之如何形成。“太始”“太素”诸说，出时远在老子之后，是否张湛伪作，甚可疑。若解为原始物质乃“无”所生，显然与“天下之物生于有”句义相违。究之原始物质何自而起，老氏未说，即今穷神尽虑研究至极，尚不能明其“如何”，更不答其“为何”也。

自老氏之本旨晦，又益以浮屠之寂灭，而有无之论，相争而不可解者，且二千年。皆由语文之疏简，致思想之纠结。

于此且作寻源之论，然又非宇宙创化论也。此原始哲学，非出于《老子》，乃出于《易经》。《易》之成书在《老子》以前，自无疑问。《易》之“太极”，即《老子》之“道”也。曰“道生一”，谓“道”，一而已，非另有某物曰“一”者自道而生也。盖就数而言。一一累而增之，可无尽也；一一分而减之，亦无穷也。无穷无尽，即无极也。合而

言之，宇宙一太极也；分而观之，一物一太极也。后儒立一“无极”与“太极”对，而思理窒矣。陆无以服朱之心，朱无以餍陆之意，此其症结也。

其次曰“一生二”者，《易》之“太极生两仪”也。一画成，而上下、左右、阴阳、刚柔分矣。不分，一物自有其阴阳、正负两面。所谓“负阴而抱阳，中气以为和”，抱在前而负在后，居二气之中，处于阴阳之和也。尝思一画之故。华文一画，横则由左至右，竖则由上而下。画卦则由下而上，读书则自右而左。书契初作，或有其由。说者谓华夏民族起于西北，东移而南向。此说征于史已信。物之最昭著者，无过于白日丽天。东移，则日自上而下，象之则为直垂。南向，则日自左而右，象之则为横画。此殆《易》所谓“仰则观象于天”者欤！画卦由下而上，象民族自北而南进也。简策自右而左者，象江流之皆归东海也。此《易》所谓“俯则观法于地”者欤！一画而混沌破，文明起矣。

《庄子》尝云：“一与言为二，二与一为三”。盖以名与实相分。虽然，有一已成其二矣，即不分名、实，亦必成其为三。汪容甫尝言：“一奇、二偶，一、二不可以为数。……三者，数之成也。”其言“成数”，是也；其言“一、二不可以为数”者，非也。一与二亦皆数也。于此则亦毋庸作“生数”、“成数”之分，如五行家言。虽然，一与多对，数至三则为多矣。三至九复归于一，多则至于不可穷。故曰：“三生万物”。若徒以文字求之，此殆与古希腊哲人毕达哥拉斯(Pythagoras)所言“数生万物”之义相同。在今言之，万物以数而计，与万物自数而生，其义迥别，则此古代西方哲人与东方哲人同其谬误。然古代物质原素之学，未能与近代者相拟，则皆无可厚非。而思想同其邃密；且学说主旨，皆别有所在也。

《易·益》之《彖》曰：“损上益下，民说无疆。”——此章由道一

而说万物，由万物而说阴阳，由阴阳而说损益。将以动王公者也，再喻以“孤、寡、不榖”，乃损之而益，意在损上益下。末言“强梁”，反应用“弱”。而谓“人之所教，亦议而教人”者，明此学之非自己出；是则出于大《易》也。此其思绪幽远深邃，而文字之简省，涵义之丰富，在先秦诸子中，为罕见者。

天下之至柔，驰骋乎天下之至坚。无有入于无间，吾是以知无为之有益也。不言之教，无为之益，天下希能及之矣。

通俗本此作《遍用章》第四十三。

“无有入於无間”真本、甲本同。古本作“出於无有，入於无間”。

**臆解：**

由于文字简古，其义几乎不可通，此章其例也。且何谓“无有入于无间，吾是以知无为之有益也”？

虽然，其义固自昭若。“无间”，无间隙可入也。

船山尝论唐武宗宦官之祸，曰：“老氏曰：‘天下之至柔，驰骋天下之至坚。’此女子小人滔天之恶，所挟以为藏身之固也。唐之宦官，其势十倍于汉、宋。……及观仇士良教其党曰：‘天子不可令间，日以奢靡娱其耳目，无暇更及他事。’然后知其所以驱中材之主，入于其阱而不得出者，惟以至柔之道縻系之，因而驰骋之，蔑不胜矣。……”

读此，则此章之义可明。“无间”者，无欲也。无欲可至于无为。有间则有隙可寻，他人乃得乘间而投其所好，或激其所怒，因

而驱使之，则志无不得，此古之为君主者所尤当警惕者也。船山又谓“以觿解者，不能解不纠之结；以斧析者，不能析无理之薪”。(《老子衍》)此所谓“无有入乎无间”也。

是则然矣，而时非古昔，凡人亦不能无欲也，然则当如之何？曰：“人亦有言，‘柔则茹之，刚则吐之’。维仲山甫，柔亦不茹，刚亦不吐。不侮矜寡，不畏彊御。”(《诗·大雅》)庶几近之。

名与身孰亲，身与货孰多，得与亡孰病？是故甚爱必大费，多藏必厚亡。故知足不辱，知止不殆，可以长久。(德五)

通俗本此作《立戒章》第四十四。

**臆解：**

贾谊有言：“贪夫殉财兮，烈士殉名；夸者死权兮，庶品每生。”此俗人之常情，老氏于是以为可悯，而以“名与身”等为问，教以止足。史称得益于此教者，二疏之流，不可胜数。其利溥哉！仁人之言。

问曰：文明正以人之不知止足乃能进步，又何说也？曰：循道迈进，求真而不厌，亢极而无悔，举凡身、名、货利皆所不顾，得丧、荣辱、存亡皆不足以动其心，此近于无为者也。是则老氏亦不能斥其非。甚爱者，不爱己而爱人；多藏者，不藏于己而藏于民，一宅而寓于无私，则亦无所费而无所亡。《易》曰：“知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！”不失其正则亦不辱而不殆。此圣功也。若得丧存亡之私意胶固于其心，则犹俗人也。守此知止、知足之诫，可以无咎。至若文明进步，则依乎圣智之力矣。

大成若缺，其用不敝。大盈若冲，其用不窘。大直如屈，大巧如拙，大赢如绌。躁胜寒，静胜热。清静可以为天下正。

通俗本此作《洪德章》第四十五。

“大赢……”句下，诸本尚有“大辩若讷”一句。王弼有注。兹勘甲本无有，乙本此处破缺，兹从甲本。

“大直……”句下，孙诒让据《韩诗外传》所引，谓当有“其用不屈”一句。“如屈”则作“如詘”。

“窘”，诸本皆作“穷”。甲本作“窜”，即今“窘”字。

“熱”，甲本作“炅”，音迥。热也。与“正”为韵，是。（此点已在帛书附录中指出。文题“试谈马王堆汉墓中帛书《老子》”。高亨、池曦朝撰。）

**臆解：**

此章皆就人事言之。《老子》凡言物理处，皆借以言人事。盖以此而论道德。若专就物理求之，鲜不踬者。然亦间常有合。曰“大方无隅”者，方大而隅不可见也。曰“大音希声”者，声过高亦不可闻也。金，黄也，而本色紫，“质真若渝”也。光，直也，而亦曲，“大直如屈”也。静寒、躁热，生理常然。虚盈、赢绌之数，亦有可征于经济学者。要之，主旨在乎“清静”而治。恶其时世之变乱不已，烦扰生民，乃成其教。

天下有道，却走马以粪。天下无道，戎马生于郊。

罪莫大于可欲。祸莫大于不知足。咎莫憯于欲得。故知足之

足,恒足矣。(德六)

通俗本此作《俭德章》第四十六。

甲本于“罪莫”句上有圆点,划分章节。据文义亦可划分。

“却走馬以糞”。《说文》:“糞,除也。”段玉裁订“糞”乃“糞”之误。谓用走马佗弃粪除之物。古谓除秽曰粪,今人直谓秽曰粪云云。古本作“以播”。盖“糞”字篆文中部作“芈”,与“播”音同,致误。

**臆解:**

此章言兵当弭也。有道之世治平,千里马亦所不贵。无道之世离乱,战马生于郊邑。战国或为老子所不及见,而春秋之世,兵连祸结,征伐无休。尤以邾、莒、鄫、杞等小国,蜂虿相螫,掠牛马,俘人民,哄斗无已。此皆由于不知足,所谓莫大之祸者也。

前文有言:“不见可欲,使民不乱。”盖为内治而言。此言“罪莫大于可欲”,亦泛称邻国之相与。国强,称霸而为盟主,其可欲也。国弱,邻国之有皆可欲也。野心因之而起,祸乱由是而生。古之立国,多有威可畏,有仪可象,有则可度,有德可怀。使我有可欲而不能戢敌人之觊觎,此罪之尤大者也。统言之曰“罪莫大于可欲”。

不出于户,可以知天下;不窥于牖,可以知天道。其出也弥远,其知弥少。是以圣人不行而知,不见而名,弗为而成。(德七)

通俗本此作《鉴远章》第四十七。

古本作“可以……,可以……”。甲、乙两本皆无“可”字。

“可以知天道”，通俗本作“見天道”，芟“可以”二字，改“知”为“見”。

《韩非子·喻老篇》，与此同文。《吕览·君守篇》，作“不出於户而知天下，不窺於牖而知天道”。《淮南子·主术篇》，同文。《文子·精诚篇》，同文。但“而知”皆作“以知”。

**臆解：**

此章言为道之效。道家之师匠，而炫以为祖言者也。倘老子以此说其当世也，庸或有功；若以教天下后世也，则多弊。请通其故：

人之智性，本至灵至明，不囿于耳目之知者也。精神不淫于外，返观内省，一归于恬愉虚静，久乃发其本有之灵明，则可以知者大。识之知浅，智之知深，明则灵且大矣。识之知，见闻之类也；智之知，思虑之谓也。明则超乎见闻、思虑。见闻不可凭，然不可废也，依乎智；思虑不可凭，亦不可废也，终依乎明。识与智，犹外也；灵明，内也。修其内而废其外，则其失也巫，为天下笑。其弊害不可胜言。至若专务其外，则“其出弥远”，而所知与能知皆少。将内外交修也，其庶几乎！儒修之胜道修也，以此。

为学者日益，闻道者日损。损之又损之，以至于无为；无为而无不为矣。

将欲取天下也，恒无事。及其有事也，又不足以取天下矣。（德八）

通俗本此作《忘知章》第四十八。

“損之又損之”句，第二“之”字，各本俱无。兹据《庄子·知北游篇》补。

“又不足以取天下矣”，据古本。

**臆解：**

益，增进也。损，减约也。知识增，积理富，所谓益也，贵乎由博返约。闻道久，进功深，亦所谓益也。贵乎减约而无为。益而不已必决，学与道皆一决而不可止。于道尤然。前识之类，皆宜损者也。后世巫术之繁，邪说之多，皆有所凭借于道，妖由人兴而不息，是未能守无为之宗，横决而灭裂者，固当“损之又损之”也。及臻于无为已，物皆归之，无往而不自得，且双超损益而上，是曰无不为。

事，戎事也。国之大事，在祀与戎。春秋之世，有事于太庙，祀事也。入陈入郑，戎事也。老氏恶军旅之事。取者，治也。戎马仓皇，干戈扰攘，不足以治天下矣。

圣人恒无心，以百姓之心为心。善者善之，不善者亦善之，德善也。信者信之，不信者亦信之，德信也。圣人之在天下也，歙歙焉。为天下，浑浑焉。百姓皆注其耳目焉，圣人皆咳之。

通行本此作《任德章》第四十九。

“聖人恒无心”据乙本。

“德善也”，“德信也”，“德”、“得”通假。

“在”，存也。存，安也、生也。

“歙歙焉，……渾渾焉”。——据古本。真本作“惵惵为天下渾其心”。甲本作“愉愉焉，为天下渾心”。皆不如古本。

“愉”同“歙”。

“咳”，小儿笑也。“孩”，古文“咳”，从“子”。

**臆解：**

道与儒，亦不相胜也。自汉文、景用黄、老，而汉武乃独尊儒。观于其本义，岂不有同者？读此章而益信。

“圣人”，谓治国者。而曰“无心”，岂无心于治国哉？无为也。“以百姓之心为心”者也。则大公而无私心者也。则百姓而治百姓者也。则百姓之自治也。乐民之乐，忧民之忧，进贤去不肖，皆征之于国人，此孟子之说齐宣王也。此本义之大同者也。

曰“善者，善之；不善者，亦善之”，何也？善者，善之，固矣；然亦善不善。谓“不信者，亦信之”，又且信不信，是何说也？——是且昭大善大信于天下，将大而化成之也。百姓诚不能皆信皆善，生有不齐，品质殊异，才器各别，均之皆中等，视为上者之倡导而转移。孔子对季康子问政，曰：“子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”小人，非恶人也，平民而已。君子，为政者也。且曰“不信者”，“不善者”，是君子已知其为不信不善。君子可逝，不可陷；可欺，不可罔。是信之善之亦无损于君子。

虽然，化成天下，难言也。平民，上品君子少。其下品极恶者，亦少。为不善，为不信矣，将与之争变诈之智，凶暴之为，以惩其不善不信，如今日之欧、美乎？抑将转化之、教导之，使归于善与信也？郑康成解“格物”，曰“知善深则来善物，知恶深则来恶物”。是也。诚可谓善无穷，恶亦无穷也。然古今中外，恶终不能胜善。然则化之必以善物。究其极，且将如舜之隐恶而扬善。彰其恶，恶且如蔓草之滋，披靡而祸不可止。扬其善，流风广被，平民且潜移默

化于不觉，而下品极恶凶顽刁诈猾贼之风可止。此非一朝一夕之效，必期之数十百年然后为功，然舍是又无他径可取。是则“宽柔以教，不报无道，南方之强也”。——此又本义之大同者也。

为政者，平民皆注其耳目。得善矣，得信矣，则其安天下也，“歙歙焉”，翕翕然如敛翼而振起也。“浑浑焉”，浩浩乎若无所止。混混然皆与道合。且将使百姓安乐，圣人咳然而笑也。

出生，入死。生之徒十有三，死之徒十有三。而民生生，动皆之死地之十有三。夫何故也？以其生生也。

盖闻善摄生者，陵行不辟兕虎，入军不被甲兵。兕无所揣其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故也？以其无死地焉。（德九）

通行本此作《贵生章》第五十。

“而民生生”以下，皆从甲、乙两本。

“以其生生也”，——所据乃甲本，乙本同文，但缺“也”字。按《文子·九守》，《淮南子·精神篇》皆有“生生之厚”一语，故各本多从之，兹芟。

“揣”——《韩非子·解老篇》作“投”，《淮南子·诠言篇》作“措”，《盐铁论·世务篇》作“用”。

“容”——“搈”借。《孟子》“動容周旋皆中禮”，动“搈”也。犹言动“摇”。

**臆解：**

生犹出也，死犹入也。生死之徒其数同。曰“十有三”者：一说

四肢九窍为十三，一说七情六欲为十三。一说十分之中有三分。自来解此章者，皆取后说。而苏子由曰："生死之道九，而不生不死之道一。"曰"动皆之死地之十有三"。（此句前一"之"字训"往"、"至"，后一"之"字语助也。）乃此章主旨。

第一说出《韩非子》，去老氏之时未远，此解是。"十有三"者，十又三也。四肢九窍则此生理之身也。则前二句意为生亦此身也，死亦此身也。谓皆正生、正死也。难谓十分之三之人属生而不死，又十分之三之人属死而不生。曰"全生之极"，"全死之极"者（王弼注），非也。"而民生生，动皆之死地之十有三"者，谓即此十三者完具之身，妄作妄动以趋于死也。而皆曰"十有三"者，此身之属生理者外，尚有成其为此身者此生者在也。

"生生"者，徒善其生理之身，非必为善摄生者也。兕虎甲兵，皆寓言也。不妄作妄动以自趋于死地，则兕也、虎也、兵也，皆不能伤。曰"无所"者，无处也。摄生有道，即老子之道也。明此，则知苏氏假《庄子》之说不死不生者，附会之说也。（盖自《易》之"大衍之数五十"，虚其一，而谓"其用四十有九"衍出。）

道生之，德畜之，物形之而器成之。是以万物尊道而贵德。道之尊，德之贵也，夫莫之爵而恒自然也。

道生之，畜之，长之，育之，成之，熟之，养之，覆之。生而弗有，为而弗恃，长而弗宰，是谓玄德。（德十）

通行本此作《养德章》第五十一。

"器"，通行本作"勢"。作"器"者是。甲、乙两本同。全书中无言"勢"者。此帛书胜处。

"萬物"下，通行本皆有"莫不"二字。甲、乙两本皆无之。

“爵”，俗本亦作“命”。甲、乙两本皆作“爵”，是。

“成之，孰之”，据河上公本、真经本同。余本皆作“亭之，毒之”。皆假借字。“成之，熟之”为本字。

第二段诸本又有作“德畜之”者，与第一段第二句重复，非。盖至末乃标出“玄德”，为主旨。

**臆解：**

道生，德畜；物形，器成。道形于物，德成于器。万物中最可尊贵者，道德也。不以人之爵命而常自然尊贵也。凡生、畜、长、育、成、熟、养、覆，皆“自然”之化。以“自然”之法通于人事，“生而弗有，为而弗恃，长而弗宰”，皆无为也。是谓“玄德”。——观此，可谓老子非深慈之教哉？

天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子。既知其子，复守其母，没身不殆。

塞其兑，闭其门，终身不勤。启其兑，济其事，终身不棘。

见小曰明。守柔曰强。

用其光，复归其明，毋遗身殃，是谓袭常。（德十一）

通行本此作《归元章》第五十二。

“塞其兑”，——“兑”乃“閱”之省文。古假“閱”为“穴”。宋玉赋：“空穴来風。”《庄子》作“空閲来風”。司马彪云：“門户孔空，風善從之”（见《说文》段注）。此义为“塞其穴”。《淮南子》“塞民於兑”，义是塞民于口。高诱《注》：耳、目、口、鼻也。

“終身不棘”，据乙本。诸本多作“不救”。甲本此字缺。

"救"、"棘"一声之转。"救",止也。

末六句皆韵。

**臆解:**

读此章而后知西方宗教之源也。

曰"天下有始",此"始"为不可知者也。穷往古之圣人、教主、哲人、科学家,未能说明此宇宙如何始、何由、何故。尽未来之圣人、教主、哲人、科学家,亦未必能说明此宇宙如何始、何由、何故。此本非人类思智所及者也。尽思智之力,以为入乎宇宙之极限矣,思智穷矣,而宇宙固无限也。于是名之为上帝,真主,太极,生气,皆宗教之说,假定其"有始"而已。老氏亦无以名之,字之曰"道",曰"天下母"。

道,无可譬喻。说为"母",亦强名也。王辅嗣解"母子",犹本末也,非善喻也。"母子"亦无同喻。本、末在一物,母、子则二也。而仍喻于母子者,大、小之辨也。道大而天下万物为小。母子相依,道固在天下也。说之为本末、体用、内外、上下,皆有合而皆不合。曰"以为"者,假定也。万事万物,可"知"者也,其可知者,外也。道,可"得"可"守"而不可传。"知"者,思智之事,"得"者,意会、心领、神契、悟入、体验,出思虑以外,内也。将内修而外学者也。守道不渝,至身殁而不殆。不殆,不危也。

塞兑闭门,内修也。心意不驰于外,物欲不扰其中,则"终身不勤",不勤,不忧也。启兑济事,外学也。虽精研万事万物,而物无止境,学亦无止境,则"终身不救",不救,不止也。

既内修而外学,必得其明。"见小",见微也。见微知著,察乎秋毫之末,固当善用其光。光,吐明者也,见知之力也。察察为明,

非老氏治天下之道也。事事见其小必遗其大，古之明君，非察察之主也。其在凡人，而能见人所不见之隐，知人所不知之私，则人皆忌之而欲去之矣。是殃祸且及其身者也。自古才士文人之流，若是而见杀者，不可胜数也。故曰用其见知之力，而“复归其明”，即“明道若昧”之谓也。“君子盛德，容貌若愚”，亦同此义。

“守柔”者，老氏之至教。发奋图强也易，明道而守柔也难。能守柔始可曰强。

“袭”，藏也。“袭常”，藏于常道也。

使我挈然有知，行于大道，唯它是畏。大道甚夷，民甚好径。朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文采，带利剑，厌食而资财有余，是谓盗乎！非道也哉！（德十二）

通行本此作《益证章》第五十三。

“挈然有知”，甲本作“撑”。诸本作“介”。帛书编者订为“挈”，是也。“挈”、“介”一声之转。“挈”通“契”，即契然有知，契于心也。

“唯它”。甲本“唯”字下缺。兹从乙本。诸本皆作“惟施”，解说无不牵强。盖昧于古音也。此联绵字，当是“逶迤”。或作“委佗”，“委移”，“逶迆”，“逶蛇”。《诗·羔羊》：“退食自公，委蛇委蛇。”《君子偕老》：“委委佗佗，如山如河。”本音“它”。“唯”与“惟”与“委”，同音。“施”、“蛇”、“它”，古音同在十七部。通假。今正字作“逶迤”，曲折纡余之意。即不可据借字之义为说，因大路上必无“它”或“蛇”也。又不可曲解“施”在此为“施舍”。——乙本是。

“朝甚除”。——“朝”，市朝也。犹今言公所。顾亭林《日

知录》有说。“除”，谓扫除清洁。

“盗乎”。古本作“盗夸”，《韩非子·解老》作“盗竽”。皆难成说。疑原是“乎”字，篆书形误。此字甲本缺，乙本存木旁，或是同音字。

**臆解：**

契于道而行矣。所畏者，曲折纡徐而无所止也。周道如矢，其平如坻，履之而安，然凡民舍此而好趋小径，此老氏之所叹也。

观于古史：封建世禄，周末，王室微，诸侯各为小国。其公卿，居则执政，出则帅师。其平民，居则耕稼，出则从戎。文武兵农，皆无甚别异。至春秋晚期，社会经济稍发展矣，别有一游惰阶级出现，则世禄之残余也。流衍为战国之游士。

此一游惰阶级，国家之蠹也。田畴荒，蓄积索，因之以饥馑，加之以师旅，民不聊生矣。而有一阶级之人，“服文采，带利剑，餍食而资财有余”。则非盗窃何由而致哉！然此乃凡民之所歆羡者，故曰“民甚好径”。

善建者不拔，善抱者不脱，子孙以祭祀不绝。修之身，其德乃真。修之家，其德有余。修之乡，其德乃长。修之邦，其德乃丰。修之天下，其德乃溥。以身观身，以家观家，以邦观邦，以天下观天下。吾何以知天下之然哉？以此。（德十三）

通行本此作《修观章》第五十四。

诸本“修之……”下，皆有“於”字。兹据乙本。义无异，当依简者。句更健。

读此章略见今古音之异。

拔、脱、绝，古音同在第十五部，入声。

家、余，古音同在第五部，平声。

邦、丰，古音同在第九部，平声。

下、溥，古音同在第五部，上声。

凡此皆古韵。余与今韵无异。

**臆解：**

此章主旨，言建德而抱道。其实一也。

道与儒，虽宗旨各别，而说理往往有同者。《大学》言格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。此言“修之身”，“修之家”、“修之乡”、“修之邦”、“修之天下”皆一贯。古之家大，非后世之家也。春秋之国多小。由小而大，中间增一环节，曰“乡”，乃于理更贯。辨其理想，则《大学》之言大而夸。谓“身修而后家齐”，犹之可也。谓“家齐而后国治”，未必然也。谓“国治而后天下平”，则二者相去远矣。老氏此言较平而实。

何以言之？士君子立德行道，必先修于其身，先体验之以明其真伪也。“修，治也。治而广之，人仿效之，是曰教”（郑玄注《中庸》语）。由小而大，修治而广之，则教之于家、于乡、于国、于天下也。不言齐、言治、言平，而专就其德说余、说长、说丰、说溥，则谦乎平实之言也。

进者：老氏之教，无为者也，无以有己者也。观者为主，所观者为客。此就客为主而观之者也。以我而观家国，有己也。则蔽于己见。以家国而观家国，乃足增于所见之明。倘以天下观天下，诚大观矣，足以知天下之为天下。皆修而致之也。

**含德之厚者，比于赤子。蜂虿虺蛇弗螫，攫鸟猛兽弗搏，骨弱筋柔而握固，未知牝牡之会而朘怒，精之至也。终日号而不嚘，和之至也。**

**知和曰常。知常曰明。益生曰祥。心使气曰强。**

**物壮则老。谓之不道，不道早已。（德十四）**

通行本此作《玄符章》第五十五。

“攫鳥……”句，据甲、乙两本。通行本作“蜂蠆虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏”。因此俞曲园谓“據”当作“㨿”云云。

“朘怒”，他本或作“峻作”，或作“全作”。“朘”同“峻”。《说文》：“朘，赤子陰也”。甲本“未知牝”下缺六字。兹据乙本。

“益生曰祥”。易实父谓“祥”即“不祥”云云。或疑“祥”借为“戕”。按：此当作“殍”，“殍”、“殃”通假。

“嚘”，诸本多作“嗄”。古本作“歠”，并注“于油切，气逆也”。甲本作“㤞”，乙本存半作“憂”，皆合。

“物壮则老”三句，已见前《道经》第廿九章。兹重出。彼处言用兵。此言蓄德。

**臆解：**

“含德之厚者，比于赤子”。赤子，无往而不见爱者也。“蜂虿虺蛇弗螫，攫鸟猛兽弗搏”。谓其无遭搏螫之理也。世岂有委赤子于鸟兽蛇虫而使遭搏螫者哉！是犹如说人“无死地”，非说人不死也。——大抵人无伤物之心，物亦无伤人之意。而亦非数数然者。

"含德之厚者",亦若是。内敛其光而不外耀,所谓"上德不德"者也。任天真,其生乃至精至和,一守自然之道,至于知和之常,得常之明,尽矣。

而有益其生者,使其气者,此违自然之道者也。生不可益,益之反损。气不可使,使之必耗。皆离此至精至和之常度,而强为之者也。一人之生命力,原有限者,譬如财富,如司马君实之言:"天地生物只有此数",本无可益也。不用于今日,则用于他年。益之者,犹预支他年备用之财,以侈今日之富者也。此速其穷困者也。气者,周于此身,为欲之基,而心为欲之制。中外之修道者,莫不调心而制欲,所以养其气而卫其身。故儒修常言"欲不可纵"。常人中年多虐用其身,纵欲而不制,食,色,饮酒,皆无度也。任一时之气矜,自以为强,似无伤也。偾张于外,内耗于中,生命之气力潜衰于不觉,是速其老死者也。其在《易》曰:"大壮"。壮有创伤之义。物壮而老,乃自然之常理,以此观于益生使气者,皆谓之不道。"不道早已"。

知者弗言,言者弗知。塞其兑,闭其门,和其光,同其尘,挫其锐,解其纷,是谓玄同。故不可得而亲,亦不可得而疏;不可得而利,亦不可得而害;不可得而贵,亦不可得而贱,故为天下贵。(德十五)

通行本此作《玄德章》第五十六。

"塞其兑……"六句,此依甲、乙两本次第。

古本有三"亦"字,与甲、乙两本同。通行本无之。

**臆解:**

知与智古字同。此谓智者多不言,言者未必智。

天下之是非争论多矣。是者终是,非者终非,大是大非,自有不可掩者。不闻不问,或问之、闻之而不言,所谓镇之以无名之朴者也。久则浊者徐清,动者渐静,辩争之锐气旋挫,理义之纠纷亦解。终以不言为智也。

若是,则超然于尘嚣以外;又不然。必"和其光",不自耀于众。"同其尘",与众同其忧乐,分其谤,受其垢也。人固不可离群也。

若是,则似同流合污,而趋附者众;又不然。人于我为亲疏贵贱,皆有不能。内中有主,不以人之好恶毁誉而移其所守,"故为天下贵",即"莫之爵而常自然"也。同而不同,不同而同,是谓玄同。

以正治邦,以奇用兵,以无事取天下。吾何以知其然也哉?

夫天下多忌讳,而民弥贫;民多利器,而邦家滋昏;民多智能,而奇物滋起;法令滋彰,而盗贼多有。

是以圣人之言曰:我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我欲不欲而民自朴。(德十六)

通行本此作《淳风章》第五十七。

通行本"吾何以……"句下,有"以此"二字为句。

"民多智能"句,乃据《文子·道原篇》。"而奇物滋起"句之"而"字,据甲本。古本作"民多智慧,而邪事滋起"。另本作"人多伎巧,奇物滋起"。

"我欲不欲而民自樸",乃据乙本。通行本作"我無欲而民自樸"。傅奕本此下尚有"我无情而民自清"一句,疑增文,兹删。

**臆解：**

正，常也。奇，非常也。“以奇用兵”，老氏非言兵必不可用，与今世倡和平主义及无抵抗主义者异撰。兵凶战危，非常道也。必不得已而或偶一用之也。将措天下于磐石之安，常以无事。天下不可以武力取也。用兵有道，治国有道。必得其道，奇正相生，然后为善。

多忌讳者，心理衰弱之征也。心理衰弱，气力亏损之候也。犯之者易怒，气嚣于外而力不能自持也。“天下多忌讳”，则人民实力必早亏矣。多败，乃讳言败。多贫，乃讳言贫。实力枵于内，浮气偾于外，则民之贫也滋甚，此征于近世史而可知也。

“民多利器，而邦家滋昏；民多智能，而奇物滋起；法令滋彰，而盗贼多有”。此宛如老氏预知今日欧、美社会而为言者也。举凡利器、智能、法令，皆可贵者也。文明以是而愈进。然祸患亦以是而益深，成其恶性循环，将文纲法令增多，而盗贼奸伪更起，是治其标末而未图其根本。

如何图其根本？曰：为无为，事无事，守静返朴，皆老氏之教也。

其政闵闵，其民淳淳；其政察察，其邦缺缺。祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏。孰知其极？其无正也？正复为奇，善复为妖。人之迷也，其日固久矣。是以圣人方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀。（德十七）

通行本此作《顺化章》第五十八。

“闵”字，甲本缺。乙本作“閩閩”。通俗本作“悶悶”。闵

闵，忧貌，上忧其下也。“淳淳”乙本作“屯屯”。

甲、乙两本“禍”、“福”下皆无“兮”字。据《吕览·季夏纪制乐篇》，《韩非子·解老篇》，《文子·微明篇》，《说苑·敬慎篇》，皆有“兮”字。后二处无“之”字。甲、乙本皆有“之”字。（乙本缺前句）

“是以……”句，甲、乙两本皆无“聖人”二字。据《淮南子·泛论篇》，《文子·上义篇》，则可作“君子”。

“割”，剥也。剥，残破之也。

“廉”，刿之借。锐利也。

“劌”，利伤也。段注《说文》，谓“以芒刃傷物”。曰“利傷”。

“肆”，河上公《注》：申也。谓“引长”，俗作“伸”。

“其无正也?”——杨树达谓此“其”字，“岂也”。“善復為妖”上则疑脱“其无善”三字。——“其”训“殆”，义同“豈”。是。然乙本下有“也”字，作为问句，则义自明。亦不必疑有脱文。

**臆解：**

此文简古。初四句中，前二句正，后二句反。然二句平行，则似有因果关系。因“其政闵闵”，故“其民淳淳”。古之执政者贵族，有忧民之心，施宽大之政（以原本作“闷闷”而释为“宽大”，亦汉人说），则其民德归于淳厚。此常解也。然亦可说因“其民淳淳”，故“其政闵闵”，盖后世之为政者平民，必有淳厚之民，乃有忧勤之政也。后二句反义亦可如是推理。

祸福，凡人所迷信也。曰：“民之迷也，其日固久矣！”谓深中于

人心也，迄今二千数百年亦未拔。——古之士君子立身行道，循理尽分而已，祸福非所计者也。倚伏之数，盖不可量。往往小人之祸，为君子之福。今日之福，成他日之祸。父祖之祸，贻为子孙之福。财富之福，转为国家之祸。纷纭缴绕，何可胜言。《书·洪范》说五福，“一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命。”所可计者，仅“攸好德”一事为主。余四者，或随之而有，或不随之而有。要于所好者德，其事在己而可乐者也。德之备，福也。

自求福避祸之心生，凡民之邪说谬论皆起。委巷之日者也，卜筮也、星命也、风水也，繁多猥琐，不可究诘。“岂无正也?”问遂无正道耶? 复，反也。凡此皆正道之反，善德之妖也。

然犹可说此凡民之俗事耳。然周末世之诸侯，其志趣亦与凡民等。故游说之士起，莫不动之以利害，诱之以福，怵之以祸，遂成战国扰攘之局。斯时而欲其民之淳淳，不可得已。老氏于此，所以有“其日久矣”之叹也。

自来解此章者，多以阴阳为说。福阳而祸阴。阳潜于阴，阴伏于阳。相生相克。筮则谓老阴老阳必变。亦自成说。一物必有向背正反二面。物，事也，同然。事不善不得其极，常俗亦云“物极必反”。亦犹货殖之说曰“贵之征贱，贱之征贵”。得其极，成也。成则反之，故庄子曰“其成也，毁也”。瓜熟则蒂落也。此虽圣人亦无如之何。

圣人必明于祸福，而理之所趋，义之所在，分所当为，必为之而不计一己之祸福，此其所以异于庸人也。曰不割、不刿、不肆、不耀者，非谓其畏祸而保容容之福也。乃不害其为方、为廉、为直、为光也。圣人正且善，必不反为奇为妖，而亦可拟老氏之言曰：圣复为愚。自凡俗视之，将诧曰：“今世岂有圣人? 必奇人也，或妖人也，或愚人也。”——《阴符经》，伪书也。其曰“人皆以奇期圣，我独以

不奇期圣；人皆以愚虞圣，我独以不愚虞圣”。是也。则虽圣人亦当知所自处矣。

**治人事天，莫若啬。夫唯啬，是以早服，早服是谓重积德。重积德则无不克，无不克则莫知其极。莫知其极，可以有国。有国之母，可以长久。是谓深根固柢长生久视之道也。（德十八）**

通行本此作《守道章》第五十九。

“早服”，甲本缺，乙本作“蚤服”，“蚤”、“早”通假字。通行本皆作“早服”。但俗本亦有作“皂服”者。诸葛武侯便宜十六策之《治人》第六，作“皂服”，以“皂服之吏”，“小国之臣”对举。按此二说皆未允当。窃疑原本当作“卑服”，写本之误，因更转作“蚤”。《书·无逸》：“文王卑服，即康功田功。”又《管子·任法》：“服約卑敬”，《注》：“屈服隱約也。”是古原有“卑服”一词。又按“卑”字本义乃通常持酒之榼，与高贵盛酒之“尊”不同，故转训为尊高卑下。“早”字许书谓“日在甲上”，诸家多解为“甲胄”之“甲”，愈说愈纷。按此“甲”字即《易经》所谓“百果草木皆甲坼”之“甲”（见《解》）。日照百果草木尚在“甲”壳上，而未萌芽，故为时尚“早”。——要之“早服”、“皂服”（指皂色之衣服），皆属牵强，作“卑服”为近原本。

**臆解：**

读此章然后知道家与墨家亦有相合者。老子之时，墨子未起，而墨之所祖者，大禹也。此章所言者，唯大禹足以当之。大致其时诸子百家之分划未严，而古之道术原有同者。

"治人事天，莫若啬"。——啬，亦作穑，字"从来亩。来者，亩而藏之"。是耕稼之事，故啬夫亦即农夫、田夫。收获而藏之仓廪，多入而少出，故训为"爱濇墙"。《韩非子·解老》云："少费之谓啬"。即省啬、俭啬之义，则亦言积蓄也。

俭啬之道，唯墨家倡之，师大禹之菲饮食薄衣服而致孝(敬也)于鬼神，盖欲挽当世厚葬等敝俗。倘求民生不匮，则莫如重稼穑而崇俭朴。"卑服"，谓卑其衣服，俭于身，示知稼啬之艰难。以此而治人、事天。自古之可贵者，农功；以农立国，非徒谓收获以食百姓也。亦谓上下同其劳苦，可以善其生也。无暇及于淫逸，则劳。劳则善心生，故农业社会人多淳厚朴质，而罪恶率少。及至闲放安佚之辈多，奢靡淫逸之风盛，变诈巧怪之智起，盗贼劫杀之事滋，而罪恶率高。

国无三年之积，则国非其国也。故重食。而有重于食者，则德也。是重积食不如重积德。有食而无德，是何以为人耶？——由此以推"重积德则无不克"，以至于"可以有国"，以至于"可以长久"。皆理之至顺而相联贯。古史唯禹似之。谓为"深根固柢长生久视之道"，乃与墨家"彊本节用"之说合，非必由兹衍出，姑谓道之同。

治大国若烹小鲜。以道立天下，其鬼不神。非其鬼不神也，其神不伤人也。非其神不伤人也，圣人亦弗伤也。夫两不相伤，故德交归焉。(德十九)

通行本此作《居位章》第六十。

此章据甲、乙两本，较各本多四"也"字。

"立"字诸本作"莅"。"莅"，临也。兹据乙本，善。

两"非"字皆"不唯"之合音。

真本三“人”字皆作“民”。

“小鲜”——一说“鲜”，鱼也。另说，动物新击杀曰“鲜”。两说并存。

“神”，许慎说作“魋”，而“神”是另一字。“魋”，神鬼也。鬼之神者也。于“神”，则说为“天神引出萬物者也”。据此，则此章“神”字皆当作“魋”。——“神”、“魋”，皆当作形况词解。如《易》之“神道設教”，则为动词，非谓“神”(名词)之道，乃“神”(动词)其道以设教也。文法与“設”字平行。“其鬼不魋”，以今之俗言出之，则可曰“其鬼不靈”，亦虚词。

**臆解：**

读《韩非子·解老》：“治大国若烹小鲜”，谓“烹小鲜而数挠之，则贼其泽”。——“藏大器而数徙之，则多败伤”。“事大众而数摇之，则少成功”。“治大国而数变法，则民苦之”。——辅嗣注谓“不扰”。皆是也。治大国贵虚静，不轻易变法。盖以无心守之，辅万物之自然而不敢为，则治。

华夏文明，发展近五千年，而鬼神之说不破。盖由于生死之理不明。《论衡·订鬼》，亦几于启明之说矣，则又归之于气。亦恍惚而难解。《春秋》谓“新鬼大而故鬼小”，盖指人已逝之祖祢。则“鬼”在古世初无不善义。汉人说“人所归为鬼”，其义同。太史公信鬼神为虚，而曰“学者言之有物”。衡阳之圣(此近人熊十力称王船山之谓)则曰：“盖鬼神者，君子不能谓其无，而不可与天下明其有。有于无之中，而非无有于无之中，而又奚能指有以为有哉！”(见《读通鉴论》卷三)则儒家之论亦定。“国将兴，听于民。将亡，听于神。”(《左传·庄公三十二年》)自古非亡国之君，亦罕有听命

于鬼神者。

“以道莅天下”,是以道临天下,而道在天下以外;“以道立天下”,是天下以道而立,则道在天下之内(读帛书本,此为可取)。自来圣人无伤人者,而此曰“圣人亦弗伤也”,则意许圣人亦可伤人矣。非也。老氏之道,入世道也。“圣人”于此,谓治国之侯王而明圣者也,亦不问其国之为大为小。——鬼神为幽,圣人居明,幽、明俱不伤人,故德交归焉。

大邦者,下流也。天下之牝。天下之交也,牝恒以静胜牡。为其静也,故宜为下。大邦以下小邦,则取小邦。小邦以下大邦,则取于大邦。故或下以取,或下而取。故大邦者不过欲兼畜人,小邦者不过欲入事人。夫皆得其欲,则大者宜为下。(德二十)

通行本此作《谦德章》第六十一。

“為其静也,故宜為下”,此乃据甲、乙两本。古本作“以其靖故為下也”。或“以静為下”。

“小邦……,则取于大邦”,通俗本无此“于”字,甲、乙两本皆有。即此一“于”字,可谓帛书两本之殊胜处。俞曲园疑有讹夺,谓此下“或下以取,或下而取”两句,因“以取”、“而取”文义无别,或原文当为“或下以取小國,或下而取大國”。得此帛书本明其上文,其疑可祛。杨树达说“则取大國”及“或下而取”二“取”字,皆“見取”之义,亦属多余。

**臆解:**

此章牝牡动静之说,盖出于《易》。春秋之世,弑君三十六、亡

国五十二,此必有老氏所见、所闻,或所闻于传闻者也。以哲人而处此,必思所以息纷争,止战祸,而安中国。阴、阳之说难解,牝牡之说易喻,故以此而说大小国之君。其言"大邦者,不过欲兼畜人;小邦者,不过欲入事人",盖调和之说。其实大并小乃物理之常然。欲大,则大小邦之所同也。"小邦欲入事人",必有所为也。或借大国之威以自保,或资大国之助以自存。非有所取,必不事人。其说"大者宜为下",则上策也。土地广,人民众,实力强,而下人也,实无所下也。将以存小邦之望,使为不侵不畔之邻,而彼此相安。若小者为下,则其名其实固皆居下矣,而更下之,则不足以自存矣。大国且如江海之为百谷王,众流归之,而自处以静。静而重而安,不为小国所动摇,恒胜。

道者,万物之注也。善,人之宝也;不善,人之所保也。美言可以市尊,口行可以加人。人之不善也,何弃之有?故立天子,置三卿,虽有拱璧以先四马,不若坐而进此。古之所以贵此者何也?不谓求以得,有罪以免欤!故为天下贵。(德二十一)

通行本此作《为道章》第六十二。

"萬物之注也"。甲、乙两本并同。通俗本作"萬物之奥"。——帛书《老子》编者第15页附注29云:"注讀為'主',《礼记·礼运》:'故人以为奥也',注,'奥'猶'主'也。"——其说甚是。按《左传·昭公十三年》:"國有奥主",《正義》:"室内西南隅,謂之'奥'。'奥'是'内'之義。奥主,國内之主。"是则无论作"奥"作"注",皆当解为"内中之主"。

"美言……"句,通常在"市"字断句。作"美言可以市,尊行可以加人"。古本作"美言可以於市,尊言可以加於人"。据

《淮南子·道应篇》及《人间篇》，皆在“尊”字断句，而作“美行可以加人”。兹缺一字。甲、乙两本皆无缺。疑当作“善”。

“拱璧”，乙本阙破。甲本作“共之璧”。“共”、“拱”通借。虽然，“之”字衍文，殆钞手之误，“拱璧”乃两手可合抱之大璧。(见《左传·襄公二十八年》疏)

通常读“善人之寶也”，不在“善”字逗。因前有“善人”与“不善人”之说(《道经》廿六)。于此，则“善”与“不善”相对为说，较允。

**臆解：**

此章由于文字简古，注解纷纭，义颇难定。姑循其推理以为言。

道者，万物之内主。谓万事万物内中皆有一原则为之主。道之可言者，略备于上《经》。今此言及善、美，皆德，古编入此《德经》，宜。道为体而德为用，体不异用，用不离体。合言之曰“此”。

“善，人之宝也”，知之、爱之、重之，所以为宝。《楚书》曰：楚国无以为宝，惟善以为宝。老子，楚人，无间于其乡国之言。兹不必论。申论之则为伦理学之全。

“不善，人之所保也”，何谓？——《礼记·月令》，“四鄙入保”。《庄子·盗跖》，“小国入保”。是“保”有防御之义，如后世有行保甲之法。谓“不善”之于人，犹寇盗入侵，故自保卫也。(通常句读为“善人”、“不善人”，训“保”为“养”为“安”，皆所未取。其说屈折。)

“美言可以市尊”，美行(或善行)“可以加人”。——言、行对举；谓言之美者，虽市人皆尊贵之也。行之美者(或善者)，可以有别于人，高于凡人或上于俗人也。若读为“美言可以市”，则是美言

可以购买，又解“市尊”之“市”为购买，则是以美言为交换尊贵之货物。既不辞，亦不成理，更不可以为教。（后章亦言及“信言不美，美言不信”。盖老氏为其自著书之谦辞。皆非必然。）——或解“加人”为“施于人”，则是其行之善、美，皆可如衣冠而加之，亦复不能成说。非老氏原义。而言与行之所表，则德也。德非言行亦无由见。

“圣人恒善救人”，前已言之矣。“无弃人”，兹复申其义，曰“人之不善也，何弃之有？”“圣人无己，靡所不己”（近儒马一浮语），则虽人之不善，亦犹己之不善也。于己必不弃，是于人亦不弃也。

“立天子，置三卿”，周室之乱也。此盖柱下史所必知者。拱璧、四马，皆礼之上者也。重耳出亡，齐桓公妻之，有马二十乘（一乘四马）。及曹，僖负羁馈盘飧，置璧焉。公子受飧返璧。及宋，襄公赠之以马二十乘。　　是又柱下史所必知者也。皆礼数也。宜其取以为喻。“不若坐而进此”，何谓也？“此”，道德也。德，得也。故曰“求以得”。

老氏之为教也，清虚恬淡而无为。其归宿也，曰求则得，曰有罪则免（龚自珍说）。——求则得之，言非难得也。而守无为之教，人必不至于犯罪。释此固当曰免于有罪。虽然，罪与非罪，自有德者观之，其相差甚微。耶稣训众：孰自省无罪，可始投石杀此奸罪之妇人。众皆默然，逡巡散走。斯亦仁恕之教也夫！

为无为，事无事，味无味。大小多少，报怨以德。

图难于其易也，为大于其细也。天下之难作于易，天下之大作于细。

是以圣人终不为大，故能成其大。

夫轻诺者必寡信，多易必多难，是以圣人犹难之，故终于无难。

(德二十二)

通行本此作《恩始章》第六十三。

“天下之難作于易”,“天下之大作于細”,——通行本多作“難事”,“大事”。或无“之”字,“難”,名词。

“多易必多難”,古本“易”字下有“者”字。

“報怨以德”,近人有释此“怨”为“民怨”者。人民怨恨,在上者当以德报之,其怨可销。——此解甚合。

**臆解:**

秦、汉以前文字,多涵义丰富,而形式简朴;细加寻绎,其思绪条理,乃觉粲然。试以今语代之,又不可得。以行文而论,常为后世文章家所叹美。

此章初段,忽出“大小多少”四字。承上“为无为,事无事,味无味”三句。昔人谓“归于无物,故可以大、可以小、可以多、可以少”,是也。直接则“报怨以德”一语,亦可以“大、小、多、少”言,如末章言及“和大怨”云云。又笼括以下之大细难易诸义。——初读此四字一句,似觉突兀笼统。及细玩之,乃知此一转捩有千钧之力。删去则失义,且使文气不贯。代以他语,必不能如此简质,用多字或多句方可。而此四字不成一语,仅为提示而已。——此诚文章神妙之境也。

道虚,而守之者必以为若实,由是则恒无为而为,无事而事,无味而味。则亦无往而不济,此策之至上者。守“无”者也。

大小难易,皆相对为言。然易亦有轻慢义,难亦有患祸义。大祸之出于轻疏简慢者,多矣。而细事之终成其大,亦日常可见者

也。圣人戒轻、戒躁、戒盈、戒伪，举事慎重，实其慈、俭，守以谦、柔，因之以静默而不争，故终于无患祸。——而曰“圣人犹难之”者，圣人托于无，守“无”为难。（末说出《老子衍》）

其安也，易持；其未兆也，易谋；其脆也，易判；其微也，易散。为之于未有，治之于未乱。

合抱之木，生于毫末。九成之台，作于蔂土。百仞之高，始于足下。

为者败之，执者失之。

是以圣人无为也，故无败；无执也，故无失。

民之从事也，恒于其成而败之。故曰：慎终若始，则无败事矣。

是以圣人欲不欲，而不贵难得之货。学不学，而复众人之所过。能辅万物之自然而弗敢为。（德二十三）

通行本此作《守微章》第六十四。

“百仞之高”，甲、乙两本同。通行本作“千里之行”。

“民之……”句，通俗本作“民之從事，常於幾成而敗之”。

“而復”，《韩非子》引作“復歸”。“能輔”，甲、乙两本同。通行本作“以輔”。

“蔂土”——蔂，同虆，《孟子》：“蓋歸反虆梩而掩之”，赵《注》：“虆梩，籠臿之屬，也。”“九成之台”，高台也。成，重也。九表多，即多层之台，由笼土筑成。“作”，起也。始也。

“仞”——清程瑶田《通艺录》，订一仞为七尺。度广曰寻，一寻八尺。度深曰仞。皆以人伸臂度之。此言高度。譬如为山九仞。则深亦言高。考周时一尺，合今二十二厘米略余。则八尺亦常人高度。

**臆解：**

《老子》为一家之言，固矣。然此一家之言，实集自古华夏智慧之菁华，自黄帝始，故世称黄、老之学。观于此章而信。

“涓涓不塞，将成江河”，——“星星之火，可以燎原”，——“毋使滋蔓，蔓难图也”。——若此之类，皆积千百年之经验，成为格言，流布民间，传统不灭。老氏于是资取以成其说，说法不同，意义无异。

“其安也，易持。其未兆也，易谋。……为之于未有，治之于未乱。”——一言以蔽之曰：几也。古训：见几而作，不俟终日。何谓“几”？——《易》曰：“几者，动之微，吉之先见者也。”睹事理之微芒，治之于将动未作之际，则用力也优暇，往往避大患之蔓延。此在今世又所常见者。医人之防疫，霍乱、疟疾之类，一遇则杜绝其源，或施免疫之针注于先，皆“为之于未有，治之于未乱”也。其他保健康，延寿龄之法，莫不依此为原则。其禾稼森林防蛾除患之法，同然。

“合抱之木，生于毫末”。……倘其为恶木，毫末不拔，将寻斧柯。其为力相去天壤。于此可以观教育之功。其在《易》曰蒙以养正。教儿童于初学，扩充其良知良能，亦将自然而善。倘其长大而或有恶习，则虽多方教诫，亦有难除者。——至若得贤者以一言之善，识英雄于未遇之时。销敌忾于樽俎之间，决胜算于分封之始，由此而成大功立大业以措国家于磐石之安者，史盖不可胜数。何也？皆得之于先几也。故曰：“其未兆也，易谋。”

老氏之教，尚清虚寡欲。学人之所不学，以反众人之所为。“所过”，逾其度量也。多学与多欲无异。学而成癖，与玩物无异。

寡欲则俭朴,俭朴则无几求,无几求则可以乐道。糜有限之日月,敝无价之心神,沦精于文字之间,槁死于典籍之内,是与蠹鱼无异矣。此自古学人之大病。诚不如损之又损之,翛然为道。

唯道集虚。虚者,无执;不固执己见,不专执其私也。与孔氏之教"毋意、毋必、毋固、毋我"同。马援之论刘邦曰"无可无不可",此汉高之远胜光武也。不执则虚衷,虚衷然后可纳善,纳善然后能无可无不可,一顺自然之为而不敢为私己之为。善始慎终,必不失败。

古之为道者,非以明民也,将以愚之。民之难治也,以其知也。故以知知邦,邦之贼也。以不知知邦,邦之德也。恒知此两者,亦稽式也。恒知稽式,是谓玄德。

玄德深矣,远矣,与物反矣,乃至大顺。(德二十四)

通行本此作《淳德章》第六十五。

"故以知知邦",通行本作"故以智治國"。

"稽",假借为"楷"。"楷",《广雅·释诂》一,法也。四,式也。

"道"、"導"通假。"為道者"即"為導者"。

"知"、"智"通假。又如字,为也。——"故以知知邦",义即"故以智为邦"。

**臆解:**

老氏学自古为人所厚非者,此章愚民之说也。人民愚,则统治阶级易肆其剥削而弗叛,纳诸陷阱而死无怨言。愚之久,久之智力

皆劣，则统治者亦不能不愚。上下同归于一愚，则亡国之道也。

此乃至浅之理。陆敬舆尝论及讯之蚩蚩，固若无知也。然于上之所为，一举一动无不明其表里，其智又不可及。是则虽欲愚之亦不可能。

老氏必非不明乎此至浅之理者。或者有所激乃以成其偏。征之于史，观其当世之事，侵伐无已，战祸不休，民智愈开，奸伪蜂起，巧诈相凌，殄瘁弥甚。若是者，诚不若其愚矣。则保合太和、返朴还淳之道，必一反时俗之所为，不以智为国，而天下庶可休息于小康。犹若为治本之方，在其文明未甚发达之世，似舍此亦无他道也。

虽然，天下事诚有不可一概而论者。古之世，不可得而知矣。老子之世亦不能然，后世更不能然。文明已盛，民智已启。譬如混沌之窍已凿矣，欲其不死必不可得。然则如之何？曰：仍守老氏无为之教可也。将以明民，明之而又明之，使其大智。大智非难治也，使其自治。民皆明而自治，则国之德也。于是为上者亦毋劳于治，斯亦无为之道矣。

孔氏书亦有“民可使由之，不可使知之”之说。与此义颇相类，然未尝直举愚民政策。大致“民可与乐成，不可与虑始”，亦乱世权宜之计。《书·洪范》：“汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人”，甚至“谋及卜筮”，则虽作威作福之君主，举事亦非不使庶民知之者。

江海之所以能为百穀王者，以其善下之，是以能为百穀王。

是以圣人之欲上民也，必以其言下之。其欲先民也，必以其身后之。故居上而民弗重也，居前而民弗害也，天下皆乐推而弗厌也。不以其无争欤！故天下莫能与争。（德二十五）

通行本此作《后己章》第六十六。

“欲上民也”，甲、乙本皆同。真本“民”皆作“人”。

“必以其言下之”。甲、乙本皆同。真本无“必”字，古本有，且有“其”字。

“居上”、“居前”，古本作“處之上”、“處之前”。两“之”字疑衍。

“弗重”，重，累也。犹今言“無壓迫”。

“弗害”，害，忌也。意谓“不以為妨礙”。

**臆解：**

古之行文无定法，推理无定式，皆无谬误也，而思维亦不流于枯槁。——此章以“江海”为说。譬喻在前，取譬者居后。在《诗》则六义之“比”也。上、下《经》中数数用比，数数用韵。皆可谓古诗之遗风。其时道术未裂，百家未分，民族之生命力雄厚磅礴，文化创作，笃实光辉。往往诗情、哲理、文思、玄言，皆熔铸于一炉，成为环宝，所以百世不磨，其书至今可读也。

且此言“江海所以能为百穀王者”，学人亦可指其喻不立。“江海”为物，不足以譬“圣人”。未尝为“王”，亦非“善下”。且江与海为二物，“圣人”果似江耶？抑如海耶？——倘如是推理，则可以治数学，治逻辑，不可与言古代哲学矣。

以江海喻圣人者，言圣人之德，如水之积厚，而度量广大也。将誉之不喜，毁之不怒，所谓澄之不清，扰之不浊者也。而水常就下，圣人何尝不乐居后而下人？其上人，非以上自处也，而“自称孤、寡、不穀”。《易·兑》曰：“说（通悦）以先民，民忘其劳”，是以人

民居先，而己独取后也。古之善将兵者，非士卒皆已食不先食，非士卒皆已休息不先休，皆此道也。

虽然，于此亦有当辨者：诚与伪而已。倘以言下人，所为者乃己之居上；以身后民，所为者乃己之居先。则是售伪也。售伪者人必不信，必不肯推之戴之。圣固无伪。倘其居上，亦弗重且弗害。人必乐于推之戴之，亦无与争者。然历代奸雄窃国，多假此术以售其欺，败国亡身者多矣。

小邦寡民，使有十百人器而勿用，使民重死而远徙。有舟车无所乘之，有甲兵无所陈之，使民复结绳而用之。甘其食，美其服，乐其俗，安其居。邻邦相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。（德二十六）

通行本此作《独立章》第八十。兹据甲、乙两本编次。

通俗本第二句作“使民有什佰之器而不用”。“什佰”为士卒部曲之名。“什佰之器”即兵器。俞曲园说。兹作“十百”，义亦无异。

“甘其食”句上，古本有“至治之極”四字，作“民各甘其食”。

**臆解：**

正反相成，分合相禅，此进化之大机大用，而近代西哲所以立其辩证法者也。老氏之时，周已衰矣。统一已数百年，治久则敝，分崩离析，人民流亡。天下之势，由大趋小，若川决山颓而不可挽，故老氏著其小国寡民之理想如此。此说之是非得失姑且不论，人

而有睹于历代兴亡之迹者，必知此非人力之所可为。读罗马帝国史者，知当其全盛，直以地中海为园庭中之池沼，北欧、北非、西亚，几于皆此园庭中之台榭轩楼别馆。及其衰，则罗马街市中贵族各树其堡垒以自防。愈读而愈苍凉，知虞渊之沈，无可挽救。然则存此为一理想；默观时世之变迁而处之以无为，亦老氏之教也。

信言不美，美言不信。知者不博，博者不知。善者不哆，哆者不善。

圣人无积。既以为人，己愈有；既以予人，己愈多。

故天之道，利而不害；人之道，为而弗争。（德二十七）

通行本此乃全书末章，作《显质章》第八十一。

乙本作“善者不多，多者不善”，甲本缺数字。兹假定“多”乃“哆”之省写。通行本作“善者不辯，辯者不善”。义同似。哆，张口大言也。

通行本末二句作“聖人之道，為而不争”。兹据甲、乙两本。“天之道”与“人之道”对文。

**臆解：**

“信言”，今语曰“真话”。——六经中无“真”字。《老子》中有之。如：“其精甚真”、“质真如渝”，皆形况词，与“信”（读如“伸”）通用。如“其中有信”，今语曰“其中有真理”，则形况词之为名词者。

欧西自寇桑（Victor Cousin）申“真、美、善”之说，尔后哲学界无异辞，皆以为人生之向往与归趋，无以非难。三者，古代各民族多有说，希腊为著。在东亚，则《老子》此章是也。各有所重。于此

章又出“知”与“博”相对为言。当属知识论。倘视三者为三元体，如三圆球，各不相涵，以谓真者不必美，美者不必善，则说人生现实亦大致不诬，悲剧皆由此起。然此盖然之说也。论于理实，亦难谓真者必不美，美者必不善。或三或二，亦可有相互涵摄之时。老氏之历史哲学，所见者如此，非如近世之纯思辨哲学，未为经验论所范围者，所见不同。

虽然，老氏此说，盖为其著书而言。故后人编此为其书之末章。信与伪，美与丑，善与恶，可为相对，老氏亦必不以信与美，以美与善为相对。第申其旨，若曰：如此书者，不美、不博、不哆，然为信、为智、为善。进而言“圣人无积”，则仍申其著书之旨，如是而为教，教人之为人也。

且“圣人”，依老氏之义，为侯王而明圣者。则其积，货财也，非无所积，乃积于民。所谓“公忠体国”，与其国为一体者也。己之所有，即国之所有，即皆民之所有也。岂非“既以为人，己愈有；既以予人，己愈多”乎？

倘使侯王而有私积，如唐之琼林、大库者。是聚敛之臣，搜括于民间，则或储存而腐朽于无用之地，或备逃亡之资而已，或肆寇盗之钞掠，或供子孙之暴殄奢靡，且贻祸于国家，此史之大戒也。侯王之冀为圣君明主者，必不然矣。——此现实之义也。

或者，“圣人”非谓在位者，则体道者也。道无可积而德可积，学可积。将谓“圣人”无积德、无积学乎？曰积学积德，皆为道也。为道非徒为己也，亦为人也。既以予人，己且愈多也。愈以为人，愈以予人，则德愈积而道愈富，亦自然之理也。——此抽象而言之也。

基督尝有是言：“有者，将予之；无有者，并其所有而将夺之。”是也。同此理也。谓有者，有道者也。无有者，无道者也。有道

者，增其明；无道者，去其惑。

“天之道”，昭明之理也。理有非人所能知，盖自然之道也。为生为杀，为利为害，多非人力可为。人类至今仅能作少分“先天而天弗违”之事，未能征服自然也。然人类实进化者。自然而生人，亦无必生之以害之之理。故曰“利而不害”。“人之道”，既为人、既予人矣，则亦无争。故曰“为而弗争”。

天下皆谓我大，大而不肖。夫唯不肖，故能大。若肖，久矣其细也夫！

我恒有三宝，持而宝之：

一曰慈，

二曰俭，

三曰不敢为天下先。

夫慈，故能勇；俭，故能广。不敢为天下先，故能为成器长。

今舍其慈，且勇；舍其俭，且广；舍其后，且先；死矣。

夫慈，以战则胜，以守则固。

天将建之，女以慈垣之！（德二十八）

通行本此作《三宝章》第六十七。

第一句通行本皆作“天下皆謂我道大，似不肖”。多一“道”字。今依甲、乙两本，芟此“道”字。“大而不肖”，据乙本。“似”字疑注“肖”字下者，羼入正文。

“夫唯不肖”，通行本作“夫唯大，故似不肖”。此据乙本，文、义俱胜。

“故能為成器長”。据乙本。“器”，甲本作“事”。《韩非子·解老》，亦作“故能為成事長”。皆有“為”字，而俗本缺，作

“故能成器長”。有者胜。前文有“大器晚成”句，据乙本更合。

“且”，取也。

“女以慈垣之”，甲、乙两本同。然乙本作“如以”。“汝”、“女”古通用。据甲本作第二人称，语较生动。通行本皆无此字，仅作“以慈衛之”。——“垣”之亦“衛”之也。

**臆解：**

将谓我与道为一，则“我大”可谓“道大”。而“谓我自然”，亦可说为谓我道为自然。于此分道与我为二，则言“天下皆谓我大，大而不肖”，无义。或增言“道大”，亦赘。

前言“大方无隅”等。方而言无隅者，见有所不及。此言“大而不肖”，其义相若。至大而见有所不及，则见之不全。见之不全，则无由说奚肖奚不肖。

慈，爱也。俭，约也。不敢为天下先，无争也。——此三者，皆说人与社会之关系。

“不敢为天下先”，此义出自大《易》。干恶居首；初潜勿用，上亢有悔。“见群龙无首，吉”。不为先，则不争。不争则不急剧，盖从容而善为者。以是有成，所谓后之以发，先之以至者。故终于为长。

俭，谓不放侈，不放侈而恒约，则财用足，财用足则人多附之，故广。

慈，谓仁惠加于人。此天地间之正道，坦坦然可行者也。履此正道，又何畏何惧而不勇？人将爱之。物且与之。善将兵者，爱其士卒如子弟，故称子弟兵。子弟兵者，爱其将帅如父兄，则上下辑睦。师于是乎大和。由是“以战则胜，以守则固”。

慈于三宝为第一，盖人人所可行者也。为德之元。

善为士者不武，善战者不怒，善胜敌者弗与，善用人者为之下。是谓不争之德，是谓用人之力，是谓配天，古之极也。（德二十九）

通行本此作《配天章》第六十八。

"弗與"，真本作"不一"，古本作"不争"。作"弗與"者是。"與"，敌也。两军相遇而战谓之敌。参《经义述闻》卷十八，"一與一，誰能懼我"条。

**臆解：**

汉辕固生尝称老子书为"家人言"。"家人言"者，谓寻常人情物理语。读此章亦知其然。——此章皆简易之理，然理之简易，非即行之简易。如谓"善战者不怒"。思虑明审，情感不摇，绝不以客气害事，乃能战而善也。即观夫寻常之弈者，此至微末之游戏也。而往往恃气相斗，忿然相争，何况领大兵与大敌相见于战场哉！史称张良状貌乃如妇人女子，此必非赳赳武夫之貌可想也。然其运筹策、决胜负，可谓天下之大勇武者，所谓"善为士"者也。

儒家有"配天"之说。"博厚配地，高明配天"。在老氏以"不争"为德，称其高明。

用兵有言曰："吾不敢为主而为客，不敢进寸而退尺"。是谓行无行，攘无臂，执无兵，扔无敌。——祸莫大于无敌，无敌近亡吾宝矣。故抗兵相若，而哀者胜矣。（德三十）

通行本此作《玄用章》第六十九。

“扔”,古本作“仍”。真本“仍无敵”,在“執无兵”句上。

“禍莫大于无敵”,甲、乙两本同。古本同。通行本作“禍莫大于輕敵”。下“无敵”亦作“輕敵”。

“相若”,通行本作“相加”,疑字误。

“哀者”,俞曲园说:疑“襄者”之误。“襄”乃“讓”之借字。

“行无行”,第二“行”字谓“行列”,或“行道”。

**臆解:**

用兵有道,得道者胜。不得其道,虽胜犹败也。主客之间,进退之际,有难为定说者。此言“不敢”者,诸葛公之“谨慎”近之。“为主”则受寇,“为客”能自如。“退尺”者,将飞者翼伏,将进者足局。“进寸”,则无地可发施也。

“行无行”者,无行列而行也。

“攘无臂”者,不用臂而已攘之也。

“执无兵”者,不执兵犹执兵也。

“扔无敌”者,不扔敌而已扔敌也。

用兵若此,似非人力可到。后世如李广,或得其仿佛。孙、吴之流,善用兵矣,未尝能不用兵而战胜也。

“祸莫大于无敌”。——商纣百克而亡,齐桓之虫流出户,是必皆老氏所知者。秦以前,一时无敌于天下者,败亡多不旋踵。故春秋时治国者,有留敌国为“外惧”之说。存戒惧也。

“吾宝”,即“我有三宝”之宝。其一曰“慈”。哀出乎慈。哀者,恸不欲生,致死而已。虽兵力相等,而哀者常胜。

吾言甚易知也，甚易行也，而天下莫之能知也，莫之能行也。夫言有宗，事有主。夫唯无知也，是以不我知。知我者希；则我贵矣。——是以圣人被褐而怀玉。（德三十一）

通行本此作《知难章》第七十。

“事有主”，甲、乙、真本皆作“事有君”。《文子·精诚篇》引作“事有本”。兹依古本。

“则我贵矣”，通行本作“则我者贵”。兹据甲、乙两本。

**臆解：**

知与行对言。“非知之艰，行之惟艰”。（《商书·说命》）一说也。史而可信，则华夏此说最古。知之难，行之易，又一说也。知之精一处是行，行之精一处是知。则同难同易。老氏似远启后世知行合一之说者。知表于言，亦见于行事。若以本末言，则仍以知为本。“言有宗，事有主”，皆出于知。言而无宗，漫言也。行而无主，妄行也。盖无知而妄作者。由知而行，以行而知，即知即行，未始出其宗，道也。言行皆有道为其宗主。犹怀玉也，而被褐，人不知其怀玉也。然自知之。有道，人不知则不贵之也。然自知其贵。乃天爵自尊，无待于爵命常自然而贵者。老氏以其言为易知易行。

知不知，尚矣。不知知，病矣。是以圣人之不病也，以其病病也，是以不病。（德三十二）

通行本此作《知病章》第七十一。

此章前二句，通行本皆无“矣”字。下又有“夫唯病病，是

以不病”二句。此据甲、乙两本。《淮南子·道应篇》作：“知而不知，尚矣；不知而知，病也。”甲本作“不知不知，病矣”。帛书编者引《吕览》谓“不”字不当有重文，是也。古“知”、“智”二字通用。今写当为“知不智，尚矣；不知智，病矣”。《庄子·天下篇》：“知不知，將薄知而後鄰傷之者也。”第二、第三两“知”字皆是“智”字。（“薄”训“迫”，“鄰傷”即“轔傷”，轹也。）义与此相通。

“病病”，第一“病”字，动词；第二“病”字，名词。谓以病为病。

**臆解：**

人类文明发展已数千年，所知仍极有限。知识适为无限。仰则不知天，俯则不知地。外则不知人，内则不知己。此惠施之说所以无穷也。圣人守之以“玄默”，不言而智。自知其不智也。无知不智之中，而自以为知为智，此病也。圣人甚患乎有此病，故无此病。

民之不畏畏，则大畏将至矣。毋狎其所居，毋厌其所生。夫唯弗厌，是以不厌。是以圣人自知而不自见也，自爱而不自贵也。故去彼而取此。（德三十三）

通行本此作《爱己章》第七十二。

“民不畏畏”，通行本作“民不畏威”。“则大畏至”，亦作“大威”。“畏”同“威”。《书·吕刑》“德威惟畏”，《墨子·尚贤》中，作“德威惟威”。

"毋狎其所居",狎、狭通假。谓所居当广大。

"毋厭……弗厭……",此"厭"通"壓"。"是以不厭",此"厭"通"饜"。

**臆解:**

自古治国之所大畏者,叛乱也,篡弑也。统治者必使民畏威而不敢为。及其威不足畏,或畏与不畏之利害等,则叛乱篡弑之事起矣。老氏倡圣人之治。曰:"毋狭其所居,谓使民有余裕以自处也"。《庄子·外物篇》曰:"室毋空虚,则姑妇勃谿"。资生宽绰有余,犹之旧国旧都,望之畅然。"圣人复其性,万物复其命。弗强其所不能,弗忧其所不知。不塞其情,自无不达;不限以法,自无不周。与天下相胥以乐而复其始"。(王船山解《庄子·则阳篇》)人民乃熙熙皞皞如也。又曰:"毋厌其所生。"则以生道使民,以宽柔为教,自上无压迫,自下无反动矣。居上而民弗重,故不厌也。圣人不自表曝,不自矜贵,自知、自爱,其国乃治。

勇于敢者则杀,勇于不敢者则活。此两者,或利或害。天之所恶,孰知其故?

天之道,不战而善胜,不言而善应,不召而自来,繟然而善谋。

天网恢恢,疏而不失。(德三十四)

通行本此作《任为章》第七十三。

此章通行本在"孰知其故"句后,尚有"是以聖人猶難之"一句。兹据乙本芟。甲本阙,数空字似亦不应有。

"繟然而善谋"句,乙本作"單而善谋"。其间"戰"字亦作

“單”。然疑此仍当作“繟”,因此上已有“不單”即“不戰”之语。“然”字从通行本补入。古本“繟然”作“默然”。繟、墠、坦,皆通假字。今语作“坦然”。“坦然”则无谋。句义是:虽是坦然,然而善谋。

**臆解:**

勇于敢,勇于不敢,皆勇也。敢者,恃气;不敢者,非恃气而必借于理。不敢为其所不当为,而杀活之机于此分。此老氏就一切而言者也。然勇于敢者则活,勇于不敢者又杀,亦常然者也。故曰“或利或害”。人不能知其故,遂归之于天。天生天杀,非人所可必也。

虽然,天之道,岂非即人之道耶?时、空、因果律,皆非人所能变。人观天之道,宛觉其善胜、善应、善谋,且“不召而自来”。是未分别谛观时、空、因果律,而知其必然者也。因不知,故委之于天。何以不知?所知有限制也。譬如见,限于目,制于光。无目不能见,无光亦不能见也。是所见者有限,而所未见者无限;所知者有穷,而所不知者无穷也。

倘明于时、空、因果,则知战之胜败,皆已定于事先。谋之臧否,亦定于事始。杀活之机,潜在于人。积善,积不善,或余庆,或余殃,久而后验。习已成性,故已不移。则其发也,如响斯应。譬如身染疾病,或旋踵而发,或潜伏若干年而后发,或治或不治,皆有其必然之理。举不外乎时、空、因果。不能知,故归之于天道,其实仍人道也。喻曰“天网”,网疏则漏者多,终于“不失”,无所逃于时、空、因果律也。而后世上帝天堂鬼魔地狱赏善罚恶之说,皆由是起,邈矣!

若民恒且不畏死，奈何以杀惧之也？若民恒且畏死而为畸者，吾将得而杀之，夫孰敢矣！若民恒且必畏死，则恒有司杀者。夫代司杀者杀，是代大匠斫也。夫代大匠斫者，则希不伤其手矣。（德三十五）

通行本此作《制惑章》第七十四。

“若民恒且不畏死”句，通行本径作“民不畏死”。“以殺懼之也”，作“以死懼之”。

“畸”通“奇”，邪也。有宋本作“恶”。作“若使民常畏死，則為恶者吾得執而殺之。孰敢？”（见《容斋随笔》卷五）

“若民恒且必畏死”，通行本此句缺。甲、乙本皆有。此帛书胜处。

“是代大匠斲也”，通行本作“是謂代大匠斲”，加“謂”字，芟“也”字。

**臆解：**

凡民畏死。大盗阅不畏死。凡民而不畏死者，有苦而欲死，失其乐生之情者也。大盗竭其聪明勇力而杀人越货者，非不聊生，过其乐生之情者也。皆不畏死，则皆不足以杀惧之。老氏必观于春秋之世乱矣。将以儆治民者，曰：止杀。

“司杀者”，法也。司寇、司隶之属奉行之。国君执法而操生杀之柄，必曰：此祖宗之法，国家之法，贵戚与凡民共之者也。故法不可乱，不能凭其喜、怒以生、杀人。史美舜、禹之治。皋陶执法，舜不能取而代之也。后世暴君乱主，蔑弃法纪，随意生、杀，是犹“代

大匠斫”，其伤多矣。

人之饥也，以其取食税之多也，是以饥。百姓之不治也，以其上之有以为也，是以不治。民之轻死，以其求生之厚也，是以轻死。夫唯无以生为者，是贤于贵生。（德三十六）

通行本此作《贪损章》第七十五。

“以其取食税之多也”。通行本作“以其上食税之多”。“取”作“上”，无“也”字。

“人之饑也”，“人”作“民”。“百姓之不治也”，作“民之難治”。

“夫唯无以生為者”，古本“為”字下有“貴”字。

“是賢於貴生”，甲、乙两本皆无“於”字。

**臆解：**

周初，幅员不若今日版图之大也。而分千八百国。一国之提封，略同后世之一县。周衰，诸侯僭侈，多置官吏。卿、大夫、士之食禄者以百计。嘉好之事，一卿出境，从者五百人。则其国用可想。生齿日繁，而土地之产，固不能同增也。自三代制什一之赋，而宗庙社稷牲币之供，饔飧牢饩之奉，百官有司府史胥徒之禄食，皆于此出，以及车乘兵革之备，亦出于此，而豪猾贪饕之胥吏，侵渔其间。齐犹大国也。煮东海之水以为盐，有山泽之利。及其季世，“民参其力，二入于公，而衣食其一；公聚朽蠹，而三老冻馁”。（《左传·昭公四年》）大国如此，小国可知。此老氏所以有民饥之叹也。

溯其分封之始，亦曾意及后世之衰亡乎？以周公之明圣，知治

鲁之亲亲尊尊而必弱，知齐之尊贤上能而先亡，此其长图大计深明远见也。卒之周室虽以东迁而遂衰，然维持统一之局且八百年，此在世界史上最为特出，不可谓非最优胜之政制也。至春秋之世，颓败之势已成。虽有管仲、晏子出，成小匡于一隅，而楚霸东南，秦起西北，干戈扰攘，历二百四十余年。此非可以人力挽，非可以学说救者。老氏于此，亦必知其无可如何，求天下之安宁，必不可得，第申言民饥之由来，治民者之不扰，及求生之不可过厚而已。恢其小国寡民之理想，率天下以无为而治。卒之更历二百余年，战愈烈，祸愈惨，封建尽破而后已。——反复重言，盖恳恳款款而道之者哉！

人之生也柔弱，其死也恒仞坚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故曰：坚强者，死之徒也。柔弱微细，生之徒也。是以兵强则不胜，木强则兢。故强大居下，柔弱居上。（德三十七）

通行本此作《戒强章》第七十六。

“其死也……”句，通行本作“其死也堅強”。兹据甲本，多“楂仞”二字。乙本作“䏜信”。“䏜”字无考。“信”通“伸”。此皆同音通假。“楂”、“䏜”疑作“亘”，作“恒”，作“巠”皆可。今言“硬”。训“強”。“仞”亦可作“伸”，作“申”。

“木強……”句，甲本作“木強則恒”。通行本作“……則共”，“共”通“拱”，或作“……則兵”，以斧斤加之也。乙本作“兢”，《集韵》：“堅強儿”。《诗·无羊》：“矜矜兢兢”，《传》，“以言堅強也”。则“木強則兢”，正是原义，不必改字。

**臆解：**

“强大居下，柔弱居上”者，物理之当然，亦人事之通则也。柔弱居下必压，不胜其负荷；居上无损。强大居上必颠，无所承托，居下则安。在国家倘强宗大族，据高位、凌凡民，鲜有不破者。田氏篡齐，三家分晋之类是也。故立国必根本巩固，安定无倾，文教深，武德厚，民富而国贫可也。权位之移易可也。要于存大体而不伤。制柔则革弊迁善易为。与时进步而发挥有余，则与天地长存可也。

问曰：老氏云“兵强则不胜”，何谓？岂兵弱乃胜耶？

答曰：兵，难言者也。或强胜弱败，或强败弱胜。要于与国家人民为一有机体，而必有庞大充实之生命力弥满其间。倘国家衰弱，其兵不能独强。倘国家富强，其兵不能独弱。可以兵累败而国不伤，可以兵累胜而国终败。譬如疠疾，有疾必死，疾去乃不死，有疾不去而不死，有疾虽去而人亦死者。故不可一概而论。主要在于生命力之充实而已。

观于往史，强弱亦有难分者。安定如山，或缺机动；威如流水，或少镇静，则强犹弱也。兵而木强，缺乏灵动矫健之生命力，必败。后世苻坚淝水之败，岳飞朱仙镇之胜，皆此之由。

天之道，其犹张弓欤！高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。故天之道，损有余而益不足。人之道则不然，损不足以奉有余。孰能有余而又以取奉于天者乎？唯有道者。

是以圣人为而弗有，成功而弗居也，若此。其不欲见贤也！（德三十八）

通行本此作《天道章》第七十七。

“孰能……”句，通行本作“孰能有餘以奉天下”。古本作“孰能損有餘而奉不足於天下者，其唯道者乎！”——此据甲、乙两本参定，较胜。

“弗有”——甲、乙两本同，全误。

“成功”通俗本作“功成”。

“若此”二字，据乙本。诸本皆缺。或以句末作疑问，加“邪”字，亦晦。此订较明白。“見”今作“現”。

**臆解：**

此章所谓“天之道”，公理也。“人之道”，私意也。高者可抑，下者可举；有余者可损，不足者可补。此人心同然之理，亘百世而不变者也。故谓之天道。

自来封建之制，“损不足以奉有余”者也。民贫不足，侯王乃富而有余。不足而更损之，则剥；有余而更益之，必决。以公理绳之，唯有余者受损，乃当。“以取奉于天”，有余乃奉之于天下也。

圣人可若是乎？治国而无为者也。必成功，必有余，初无私意存于其间，则循公理者也。不自居其功，不自表其贤。

天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能先也，以其无以易之也。柔之胜刚也，弱之胜强也，天下莫弗知，而莫之能行也。

是故圣人之言云，曰“受邦之询，是谓社稷之主；受邦之不祥，是谓天下之王”。

正言若反。（德三十九）

通行本此作《任信章》第七十八。

“而攻……”句，古本作“莫之能先”，通行本作“莫之能勝”。

“柔之勝剛也”二句，古本、甲、乙本皆同。通行本此二句上下对倒，无“也”字。真本作“故柔勝剛，弱勝強”，无“之”字。

“詢”通诟，或作“垢”。耻辱也。“詢”与“主”字为韵。

**臆解：**

老氏盖深明时间之妙用者也。观万物之化，因其时而任自然之化，故能清静无为，徐动徐生，不轻不躁。固言柔弱胜刚强矣，亦言“上善如水，水善利万物而又静”。而此章言“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能先也”。水之以柔弱而能攻坚强者，因时间之力。[①] 以譬乎柔胜刚，弱胜强。广义推之，居弱处下，其境善于居强处上。则优胜之谓。盖水善就下者也。

倘两军相遇，金鼓震天，争性命于俄顷，将谓坚强者败而柔弱者胜乎？——非是之谓也。守柔弱之教，将不战而克人之兵者也。小国寡民，虽有武器而不用，无争则亦无战，亦无两军相遇之时，无其死地。

强者，壮也。物壮则老，自然之序。物之成也熟也，以时间而攻之杀之者，亦以时间也。皆潜移于不觉，以成其万物之化。智者因之，以柔弱胜刚强。其在《易》曰：“坤至柔而动也刚”。物之成，用力；其毁，亦当用力也。刚者，力之凝聚；柔者，力之弛散。摧刚者柔，柔之力特因时间浸渐而施之，其“动也刚”无异也。所谓绳锯木断，水滴石穿者。

① 晚近苏俄科学界，亦有以时间为能力者。

处弱而居下，非有道者不能。见不能及远，力不能胜人，而好处强而居上，细人之情也。居下则众流归之，而流不皆清；毁之蔑之者众，亦不能不受其诟。名受其诟，实亦不祥。唯有道者处之，可以无咎。为社稷主乃必受询，为天下王而必不祥，此名实之似不相当者也，乃实然。故曰："正言若反"。

**和大怨，必有余怨，焉可以为善？**
**是以圣人执右契而不以责于人。故有德司契，无德司彻。**
**夫天道无亲，恒与善人。（德四十）**

通行本此作《任契章》第七十九。

"是以……"句，通行本作"左契"，帛书编者谓作"右契"者是，且以秦、汉虎符为例。因从之。盖古之符契，亦犹今之单据。存根在右，发出之单据在左。

"無德司徹"，旧注：伺人之过也。谓"徹"假借为"轍"，车迹也。车迹即行迹也。而"司"通"伺"。意谓无德者专伺察人之行迹。其说颇曲。难解上句"有德司契"，不能谓有德者乃伺察人之契约也。兹取《诗·公刘笺》"徹田為糧"义，即"什一而税謂之徹"。《孟子·滕文公·上》："周人百畝而徹"，谓什一而税。《广雅·释诂·二》：彻，税也。

帛书甲、乙两本，《德经》皆终于是章。乙本末标："《德》，三天卅一"。

**臆解：**

《康诰》曰："天畏棐忱，民情大可见，小人难保。往尽乃心，无

康好逸豫，乃其乂民。我闻曰：‘怨不在大，亦不在小’。惠不惠，懋不懋。……”——疑此章所谓“大怨”者，民怨也。民怨孰为大，苛征为大。将有大怨而调停其间，或者缓其征收，或者减其赋税，以土地之异宜，丰歉之异岁，胥吏之刻核，必难于至公，此“必有余怨”者也。春秋末季，鲁已什取二而国用不足。则必横征暴敛而民怨起。此昭公之所以被逐也。

老氏小国寡民之理想，以谓治国者“司契”而已。无德者乃如“司彻”者之征取于民，取必于其什一之税收，必不能“不以责于人”者也。《晋书·刘惔传》：“惔叹曰：‘古之善政，司契而已。’”同书《王坦之传废庄论》：“先王知人情之难肆，惧违行以致讼，悼司彻之贻悔，审褫带之所缘，故陶铸群生，谋之未兆，每摄其契，而为节焉。”是则解“司彻”为争讼之端，“司契”为善政之节。大致古代农业社会，争讼者土田经界赋税之事为多。故契约立于先，凡田畴之界，浸灌之源，罚锾之数，皆立明文，著之竹帛；或有铸在彝器者，欲其子孙永宝，杜绝争端。后世称曰“约剂器”者，如今存之“散氏盘”犹可见也。陵谷变移，年月浸久，其有侵耕、引水、伐材、逋赋诸争，悉凭契约为断，可以息事宁人。

全书以“夫天道无亲，恒与善人”一语作结。“天道”与卷首之“恒道”无殊。思绪亦由争讼之意衍出。则谓人心同然之公理，不能阿私，犹讼狱之不能偏袒。“皇天无私阿兮，览人德焉错辅”，屈子之辞，同此传统思想也。“善人”谓有德之人，《德经》之终以此语也，宜。

# 《周易》西行

——关于《周易》的德译与英译



中国有一本古书，有若干种西文译本。或许其译本之多，仅次于基督教的《圣经》，那便是《老子》。在撰者所曾得读的若干译本，唯独德国的卫礼贤的译本，最与原文相合。可惜初版其中遗漏了一句未译，但那可能是印刷上的错误。本来人为之事，无论多么费神劳力，总有欠圆满的地方。稍有事业经验的人，必然深明此理。有些微细处所，我们只好掠过，存而不论。其欠完善之处，我们发觉了不妨标出，然而无所责难。

在欧洲的东方学者中，卫礼贤诚然是一位深通中国古典的。除我们正进而研究的《易经》译本外，尚译有好几种古书，其中包括有《礼记》，还有关于中国智慧的著述等。要将卫氏生平及其全部译著调查清楚，还要待之他年。这工作是不难做的。唯愿有心之士，出来担任这部分工作；也许德国学术界会有人作这事。在我们，对这一位费了毕生心力在研究中国学术的大师，应当有所纪念

和敬重。——这里，只限于校读其所译的《易经》，并该译本的英文重译。

据卫氏《易经》译本序言，他的中国学问，得自一位师儒劳乃宣。劳氏所授者，有《孟子》，《大学》，《中庸》，最后方授以《易经》，从事翻译。那么，其间不会未读《论语》，卫氏著作中亦提起过《论语》，或者未从劳氏亲授而是从另外某人学的。这一次第是我国的传统办法，初学总是先读完四书以备应考；再读五经；经中多最后方读易。——总归卫氏之学华文，是依我国士大夫传统方法，是比较高深然是正路，也就整个说还是简捷的路。

劳乃宣是清末一位有政绩的官僚，清史有传，姑摘要录出：

> 劳乃宣，字玉初，浙江桐乡人。同治十年（公元 1871）进士，以知县分直隶。光绪五年（1879），初任临榆。……任蠡县，……任完县，购书万余卷，庋尊经阁。任吴桥，创里塾。农事毕，令民入塾，授以弟子规，小学内篇，圣谕广训诸书，岁尽始罢。……二十六年（1900），调吏部稽勋司主事，请急南归。浙抚任道镕，延主浙江大学堂。寻入江督李兴锐幕，端方，周馥继任，咸礼重之。周馥从乃宣议，设简字学堂于金陵。初，宁河王照造官活字母，乃宣增其母韵声，号为“合声简字谱”，俾江、浙语音相近处皆可通。宣统元年（1909），诏撰经史讲义，轮日进呈。二年（1910），钦选资政院硕学通儒议员。三年（1911），召为京师大学堂总监督，兼学部副大臣。逊位议定，乞休去。隐居涞水。时士大夫多流寓青岛。德人卫礼贤立尊孔文社，延乃宣主社事。著《共和正解》。卒年七十有九。世目为通儒。著有《遗安录》，《古筹算考释》，《约章纂要》，《诗文稿》。

据此，卫礼贤是在立“尊孔文社”，延劳氏主持其事，自己乃从事于汉学研究。青岛是一个气候和风景皆优美的地方，曾经德国人经营，遂成为华北胜地之一了。逊清遗老，优游其间。康有为其一，劳乃宣其一。时至民国三年正在从劳氏学易，不幸第一次欧战起了，日本对德宣战，进兵山东，遂攻青岛。于时劳氏避难曲阜，而卫氏主持青岛红十字会务，从事于救护伤兵难民等。

据上面所引清史，劳氏实颇为一有心人，虽然作了若干任知县，处处留心教育工作。为平民作字谱以至于替宣统编讲义，末路替西方人士讲易经，儒门的觉世精神仍然一贯，卫氏序中说他与此老师度过不少美丽的论道的辰光，有过内中的启悟。在救护工作之暇，他仍然在研读《易经》，终于青岛被攻下了，渐渐秩序恢复，劳氏也回来了。《易经》始大致译完。随后卫氏返国，不久劳氏亦卒。

卫氏序中，提起过古拉丁诗人兼文法学者卯努斯(Terentianus Maurus)的一句名言“Habent sua fata libelli”——“书本自有其命运”。——他在北京多年求之不得的一部《易经》善本，却在德国本土弗理登瑙(Friedenau)友人处得之，据说是很美丽的几册装订。倘若即是他在书中提及的周易折中呢，则不过是华贵的清版。他于是携此书周游半天下。直到民国十二年(1923)暑季，他在北京草此书序文，说他再游中国之后，北京的全部政局已经改观，然仍能得到多方助力，终于使其得将全部整理竣工；次年，始在耶纳(Jena)之狄德理希(Eugen Diederichs)书店出版。

由此看来，这一部翻译，实可称为《易经》研究——出自名师指点，费时不下十年，用了很深的功夫。其在西方读者所激起的反应很大，受到不了解或不同情的批评甚多。主要是说这是一部“文字的”翻译，而未能是一部“历史性的”翻译，它未能说明公元前十世纪时《易经》的意义对周民族如何，或在当时的本义如何；然同情者

则说它在一切《易经》翻译中最好，明晰正确说出了这经典近代在东方读者的意义如何。但历史的研究既非译者的本意，他是一贯作玄学探求，则亦不受此责难。

诚然，可想而知，这译本在西方读者是感觉格格不入的，因为《易经》在我们自己也不是一部容易读的书。整个易学的范围太大，以参考而论，可搜集的书有两千多种。近代有人果然搜集了二千多种，其所侧重的还是形家之学（见《章太炎文录续编》卷二，下）。我们怀疑可参考者是否止于此数，亦疑惑有此必要得看完那两千多种书。有目无书不论，并目亦无存的易学著述多少？而于学易有得初未笔之于书的人多少？这皆是浩茫而无可计量，而我们仍提出此一推测，因为它是中华民族文化之一个泉源，虽不是唯一泉源。它涵摄这民族所体认的宇宙人生之理，出之以征象而企图笼据生命的一切原则而无遗，是一大智慧聚，也是精神经验之集录，悠久，永恒，而出之之形式即人事之纲纪，为凡近，为迁流；必神而明之，然后知其湛深不可测，广大无所不包。据笔者所知，凡我国古代学术，总是牵涉到《易经》为最初一源头，不论天下国家大事，即小伎如医方，工巧，甚而至于书学（写字）一艺之微，也有人附会到易学上去（见包世臣《艺舟双楫》），这真不知从何说起了。而且，不但我们现代人读之不能尽通，高明如宋五子，皆不自以为尽通。在我们看来，周子的通书可谓深于易理了——这点，卫氏译文中也提起过——但未注全经。张子讲易自谓不如二程，二程得之于周子，于今程传犹存。程门四先生，以杨龟山为能疏通脉络，正其源委，尝以易学授之罗从彦。从彦听龟山讲易至乾九四爻云“伊川之说甚善”。即鬻田走洛从伊川问学。而李侗亦学于罗从彦，故罗、李皆程氏门人。朱熹中进士第（1148）后，主泉州同安簿。自同安归，不远数百里徒步往从李侗学。故南渡后唯朱子得程氏正传，

至今仍有其启蒙与本义。此外则有其所编订的《伊洛渊源录》及河南《程氏遗书》,可明系统。如实其先天、太极之说,皆出自邵雍,至今江湖术士仍称道的康节先生。邵氏之学得自李之才,李之才得之穆修,穆修受自种放,种放受自陈抟,即世称的华山老祖。穆修的太极图说传之周子,周子传之二程——考李之才传有云:"时苏舜钦辈亦从穆修学易,其专授受者,惟之才尔,修之易受自种放,放受之陈抟,源流最远,其图、书、象、数变通之妙,秦、汉以来,鲜有知者。"而《邵雍传》:"乃事之才受河图、洛书、宓牺八卦六十四卦图像。之才之传,远有端绪,而雍探赜索隐,妙悟神契,洞澈蕴奥,汪洋浩博,多其所自得者。及其学益老,德益劭,玩心高明以观夫天地之运化,阴阳之消长,远而古今世变,微而走飞草木之性情,深造曲畅,庶几所谓不惑,而非依仿象类,亿则屡中者。遂衍宓羲先天之旨,著书十余万言行于世。然世之知其道者,鲜矣。"——此所著之书,即皇极经世等,当时称之为"百源学派"。

以今代学术眼光观之,自陈抟而下,皆是儒德道素的人物,流传一脉,皆可谓玄学天才,尤其是尧夫。其精神生活,纯粹安于易学之内,故后世有"尧夫遇事析为八片"之讥。而其弊流于江湖之术数。卫氏译文中亦神此民间占卜之事,说明这与我们日常生活之关系如何,而不知这是末流,不属于易之大经大本。"握粟出卜",是闾巷妇人之所为,但不能否认其是人生之一面及起源之早。然易之卜筮,与西方巫士或吉卜西术士之专言运道好坏者迥不相同,这在卫氏序言中也说过。但先天一说,创自陈抟,而托始于伏羲,本是自成一说而故神其说,正如历史上兵法、医方等多托始于黄帝,纬书托始于孔子,真作者从来隐去了姓名,其事亦无足怪;而此先天之说,可能隐秘在唐代有其传承,又未必自陈抟而作始。但严格从史学立场观之,则为伪妄,自不待言。何况超过了文王与孔

子，最为实事求是的汉学家所不满。不免为戴东原、孔广森之流所掊击，厉诋“道学起而儒林衰，性理兴而曲台绝”。谓其“纵横谬说，别创先天”。这是汉宋门户之争的一端。我们姑且看朱子之本义，观其注解，很难倾服其说之至当，乖谬之处，屡不一见，整个是一浑沦，未能精当。无怪汉学家责难。但注周易本是一不能至精至当的工作，如此已很可观。观朱子周易序一篇，寥寥四百八十五字，见谛知宗，终归结于玄秘。如实宋五子无一不依经典而发明心要，亦无一不以经典而庄严自己之七宝楼台。朱注未尝拘文执义，而自成其易学，弊处在其浑沦，可说好处亦在其浑沦，留有待之后世者。然则谓朱子不明通易学必不可。读此德文译本，见其有未当处，考其源多出于朱子。然则于朱子之本义可商兑，于卫氏之译文大致无责难。

宋儒必不嗛人意，姑且拓开境界，上求之于孟长卿，京君明，马季长，郑康成，荀慈明，下及虞仲翔，干令升之流了。皆是大气磅礴的人物，似乎皆比宋儒沉实而高明。《史记·仲尼弟子列传》和《儒林传》于诸传授源流，自孔子而后记了一个大略，《后汉书》列传也有可窥。这其间以虞仲翔之家传五世孟氏易，最为自信，谓自汉初海内英才读易少解者，荀谞愈于俗儒，马融又不及荀谞。北海郑玄、南阳宋忠虽各立注——忠小差玄——而皆未得其门云云（见《三国志·吴书》本传引翻别传）。是否易学遂当奉此诸家为圭臬，另是一问题，而时代过于悠远，于今能窥见的，皆只是一鳞半爪。清儒在这方面也做过研究工作，有惠定宇的《易汉学》八卷；惜其《周易述》二十三卷，是一部未完成的工作，缺革至未济十五卦及序卦、杂卦两传。其注以荀、虞为主，而参以郑玄、宋咸、干宝之说。当时的工作本旨，是企图恢复千五百余年之绝学，亦即东方的另一形式的文艺复兴。此外公羊家刘逢禄有虞氏易言补，附于张皋文笺

易诠全集。从这些收集的古注中，我们又研寻孟喜之卦气，京房之通变，荀爽之升降，郑玄之爻辰，虞翻之纳甲等说，纵使明通，亦不至于全体，又皆不能满意，因为昔人已加攻驳。不幸而纠缠于五行之说，则愈加窒碍，倘若更牵连纬书，则将是如涂附涂。于是我们自然会起反动，趋于王弼虚象之说，将此等一扫而空，率性合老、庄再谈其“三玄之学”，必不得已，更旁通于释氏，那也是一条路，是否使人畅达，又是一事。但无论扫之空与不空，易学岿然犹在。我们没有法子，因为这本不是容易读的一部书。苏洵的《易论》写得很坏，但他说“探之茫茫，索之冥冥，童而习之，白首而不得其源”，却是说明了从古至今一普通事实。即有通人，亦不过明通了一方面，得其一体，或了解到相当程度。孔子晚而喜易，读至韦编三绝，其事可想。无论专意于汉学或晋学或宋学，所得的总是局部了（经学家谓“文有古今，学无汉晋”，亦为确论，兹为普通之说，仍作分别）。

倘若尽取历代诸家注解及说易之书一一比勘，从而论列，或就史籍所引据，以其言为法戒者；或将卜筮之证例，一一搜寻检讨，这是极有意义的工作，虽然做起来未必容易。但我们读易，总多少有所了解，有所契会。想来历代注疏诸家，舍大名家不论，必有契合，倘若全无入处，决定早已弃去，不至于在其间用力，使这部经书传到如今。想来卫氏读此，也必深有所得，虽其说出版时仍不甚满意，但学于劳氏，已有悟解。西洋读者纵使感到扞格，然必多多少少有其入处，一章一段或甚至一句，心领神会了，大以为然。即此，整个翻译之辛勤已是得到报酬了。虽然文化背景不同，所得之深浅有异，而其欣赏，岂不是和我们一般同？见智见仁，贵在读者自己从之挹取灵感。

虽然，我们展开这德文译本一看，起初是目迷五色，渐乃觉其鸿博高深。起初得稍检定其所用之名象，而不立刻立异，待稍稍惯

熟其名言体制，然后可以无违。若读过易经的人，要立异是随处可拾；但那不是同情的了解法。倘开卷便以为不然，则这译本没有法子读下去。我们只好虚心求之，看西人于此如何解说，研究到什么程度。字义句义，在译文总有不能圆到的地方。昔严几道立三原则曰“信、达、雅”。不“信”何足以为译述呢？“达”是基本条件，“雅”则不免参入了译者的主观。平心论之，只有求其精到，圆明，圆到两字乃翻译要诀。可是，因为语文整个的构造不同，随处是无法表出的名词和意思。如“道”之一字，德文译之为 Sinn，颇觉欠圆满，但舍此亦无他字好用，英译率性存音翻曰 Tao，好的多了。但亦只有常看华文译本的人可以了解。“礼”字在德文译曰 Sitte，已属不能涵括，英译只好用 mores 一字，皆是无他字可用。卫氏译《礼记》时，又只好从音翻曰 Li，这限制我们无法脱出，在翻译任何文字为然。研究到了一极限，而不能出之圆满，则已无谬误可言了。精神病理学家庸氏(C. G. Jung)于 1949 年替英译本作序言，说：“我们不知道卫礼贤的译文是否正确。……”在我辈中国读者看来，实已是正确了。凡在不圆满之处，因为不得不徇语文构造及思想方式而通融，则不得谓之谬误。但原文既如此艰深，在我们多有解不透的地方，倘有较佳之说，只好存之待加补正。谁是最后的易学权威呢？当代没有权威，只好折衷于通说。

此皆是就文义求之，真可谓“文字的”译事了。任何读易者，皆知道纵使读通了文字，依然不是究竟。何况终有所不通，所重在寻绎其理。六十四卦终于未济，终篇是渺莽，浩茫，《易经》本身便是一大神秘，宇宙人生皆是一大神秘，最后是无法解释的。尽我们所可能的，明卦，适变，通爻；穷理，尽性，以至于命可已。

# “超人”论衍



超人哲学，弥漫且耸动了全世界于本世纪初期，是尼采所创立的，早已为我国所熟知。日耳曼民族的气质和心灵，原本在世界上是颇特出的。其“有良知的勤劳，对理念之忠实，在工作上诚实而刻苦的精神”，皆可算那民族的美德，如室利阿罗频多所论到的。至若其产生了俾士麦，是否那民族的不幸，或犹有待商榷之余地。大致自“七年战争”(1756—1763)后，普鲁士方始有普遍的民族自觉和自信心。这以后，经过法国大革命，尤其是工业革命，为环境所逼，不得不争生存，图霸强。试看同时代的波兰，三次被瓜分(1772,1773,1795)，便是弱者的命运。——这几乎是欧洲文明的讽刺剧。1939年德国纳粹九月一日侵入波兰，同月十七日苏俄红军又向波兰发动攻击，仿佛波兰是世界的元恶大憝，非同加剿灭不可似的。所谓“济弱扶倾”，“帮助弱者”这些惯听的话，皆成了讥嘲。——若论俾士麦，不失其为政治家和野心家，然不算怎样一颗

巨星，只是梅特涅一流人物罢了。其光耀比不上拿破仑。然就各民族之历史的整个动向而言，正当在普鲁士有这么一个人物来补此一空缺。竟可说，若不生拿破仑于前，必不生俾士麦于后。若就其本人论，在其去世(1898)前不久也有过这样的话："若不是为了我的缘故呢，两次战争未必作了。流了许多血，杀了许多人，但我已向上帝算清过帐了。"(大意)究其实仍是一赤心人物，非如后下的希特勒(Hitler)。这"铁血宰相"是否为领导一时代的民族英雄，抑是被时代的种种力量所牵引的傀儡，历史上的议论也说不完，论不定。

在尼采同时代实有史论家兼政论家，如特莱支克。1874 年当柏林大学教授，帮助政府，反对波兰，反对社会主义，反对罗马公教。1878 年又鼓吹排击犹太人，后来主张扩充殖民地，赞成俾士麦的商业政策。真可算一傀儡学者了。亦有所著述，为十九世纪德国史，第四卷，止于 1847 年。还有论文集四册行世。就文章说是梁任公那样的人物，于舆论的影响极大。是否可说与尼采为一道同风呢？显然不是。尼采从来未尝主张排击犹太人。其学说之被御用学者之误用，如室利阿罗频多所云，使尼采而犹在，其痛恨当为何如！

如实，德之"纳粹"党人，取出尼采为其哲学导师，恰是取错了人。真正可为其理论家，而辩护其一切暴行者，却出于意大利，即马基亚维里(Machiavelli，1469—1527)。但马基亚维里是意大利人，不是德国人，所以虽实用其术，而不能用其名，并且否认是他的学说。其论统治之术极精(见所撰 *The Prince* 一书)。以谓公众舆论可以制造，宗教信仰可以利用，统治者的目的为光荣，不是道德上的完善。武力应当着重，战争不时当作。诸如此类的学理，专是为强者而说。——其实不异"教猱升木"，世界上的统治者，多是

出之自然，不待此教；大致真待此教然后为君为主，已是不济了。因此马基亚维里常被目为不道德的思想家，大冷嘲者。然亦被称为有智识和学术上的诚实。——那么，与尼采之"权力意志"之说不谋而合。然而，稍有鉴赏眼光的人，取此两家学说比较，看是何如？必会感觉其有天渊之别了。

这分殊，一是出于灵感，一是出于思维。无论尼采自己是否对自己所得的内中的声音之了解为正确不误，其出自灵感是毫无疑问了。一是无用意，一是有用意，尼采不是自己在政治上失意，企图著书而谋得权位，如马基亚维里之所为。即一是为哲学而哲学，一是为政治而哲学之分别。一是为广大群众而说，一是谋歆动当权者而说。以学术根基论，以文采形式论，以著述丰富论，马基亚维里于尼采望尘莫及。

如是，略可说为理想主义者与现实主义者之差别，但尼采亦不是不顾现实，架空而言其理想的，只说"一足当踏在地球以外"，他仍没有完全"养空而游"。他反反复复说过土地之重要性，这当然是依超上义而说。究竟两家皆说当重"权力"，虽目的迥异，在这一点上却是相同。若我们稍将此一义广推，权力，有操之者在发施，有受之者为被动，这显然已成其对待了。

超心思之学，为印度近代精神哲学大师室利阿罗频多所创，他是深通尼采而早加以评骘的。他说："有时他（尼采）也超脱，脱出了他个人的气性和心思，脱出了欧洲的环境和传统，止息了对基督教理念的反对，停止了反当时道德价值的战争，于是说出了如他所听到的'语言'，如他所见到的'真理'，则皆是纯净，光明，无个人性，因此也皆是无颣无瑕，不可磨灭。"——这"脱出"了的躯壳，倘若是一躯壳，这"止息"了的战争，如实只是"排斥"，恰恰是我们至少在现代所异常宝重的。室利阿罗频多，所着意的是他的灵感面，

在人类中卓出“超人”，为进化的见证，与其亦得自灵感和证验之“超心思”同符。但我们在东方，所着意的是在他的斗争面，我们尊重尼采之为真理的斗士，甚于为灵感的先知。是一纯真的诗人和哲学家，不惮说出其所见到的真理，而出之以极丰富的文彩。即如“权力”一说，若我们弃去其误解误用这一切琐屑不论，在学理上细究其说之本来，实是启露了人性的真实的一面。“权力的意志”，无论在强者弱者，皆是生存上的一事实，无由否认。

在学说上，多是这么一种现象，凡一说或一原则，或数说或少数原则之主体既立，则其余诸说，如铁屑之于磁石，皆以此为极归。其他非在此磁场之范围内者，皆可置而不议。其在此磁场内而与此磁力相违者，必被拒斥而抛开。在“权力意志”说成立时，——因为它表出了人生真实的一面，是生命发扬的一重要因素，——则持此以衡量传统价值，尤其是伦理价值，随处皆可见其乖谬了。于是不得不有一切价值之重新估计。以“真”与“伪”对言，姑以耶稣本人所代表之“真理”为说，这是宗教问题了，欧洲自罗马混一而基督教定于一尊之后，经过八次十字军东征，逶迤而经过中世纪，其间所留下的“血染火焚的深沟”（室利阿罗频多语）何限！近世经过文艺复兴和启明期，文明总算进步了，稍一看各宗教团体之所为，与耶稣本人所说之真理相较，其相差多远！——而尼采从来未尝反对耶稣。——宗教人士于违背真理者，多是隐忍又隐忍，退步又退步，以至于真理之全部汩没。这大概非独于基督教为然，于一切宗教皆莫不然。于是已有定论，宗教果不足以领导社会，由史实证明。因为宗教多以“真”为外表，倘其内中为“伪”，则形态愈因比较而彰明，也更使人憎恶。十九世纪欧洲尚非如今日两大战争后之欧洲，然在各处已可见其虚伪了。政治上的“神圣同盟”开始便不神圣，此后如各国间之攻守同盟等等条约，无一不若真若伪，或旋

真旋伪，或始真终伪，或始终一伪。对外国的政策如此，其于国内的政策可知。外交既无道德可言，则无以树信义，召法守，其人民自然无由执正义，巍然有卓立于天地间之心，——其实皆是国小民稠，争其鼠牙雀角，——这时只好鼓之以"爱国主义"，国家至上，则通常一切伦理价值又只好退避又退避。于是政治亦无事乎"真"。不得已而思其次，求于商业上犹有所谓商业道德，以货易货，"货真价实"；及至生产不足，分配不良，贸易亏损，通货膨胀，招致某时某国的整个经济崩溃，更无"货真价实"之说可言，生民自然增其痛苦。再思其次，而一依此诸因素为转移者，为教育，学校应当是真理——如科学真理等——的绿房了，这是民族之最后一坚固堡垒，可以依存，使生人犹可自知自觉其为"人"者；然所培成之材，多是虚伪化了，因为不能不为此虚伪社会所转移。少数出而领导社会的人物，虽犹未失其本真，然欧西教育本身，其制度往往也商业化了，甚至虚伪化了。尼采在三十六岁便已退出大学教授的位置，其时巴塞尔(Basel)大学的名誉很高，还出了著名的学者(如 Burckhardt，治文艺复兴时代思想史，甚有名)，称病，主因是厌恶那大学氛围，仿佛其中多伪而与其气性不合。

至最近代，当然，两番浩劫而后，欧洲整个的情况不同了。在战争中，犹可见高尚人性之发扬，各处时有可歌可泣的事迹，但直到这世纪的末叶，整个多只可说是"牵补过时，架漏度日"。无论在物质上在精神上处处皆正修葺牵补。物质上已有进步了，已增加人体之安适，但精神上的痛苦亦复增深。人生外表的华饰，应当代表文明，然这华饰之下，应当没有野蛮，这自不待说；主要是这美丽的外衣下没有隐痛，更不用说这美丽的光辉，是出自内中苦痛的燃烧上。西方资本主义社会，在今兹又是有一颇美丽的外观了，但这表层不好揭开，内中仍处处可见矛盾，冲突，疾病，残酷，黑暗，诸如

此类不可乐观的情形；或者“自古已然，如今为烈”罢了。比如得有暗疾的人，有一时期“目如秋水”，而其实病菌正侵入其血管，攻击其体肤。在尼采当时，欧西之病态尚未如今时之明显，然抽象说，他已主张将其已经破敝而充满虮虱的织锦外衣，一加焚弃，诚如所谓凤凰的新生，使新生壮健的雏凤，出现在焚去老凤的灰烬上，——一律弃去，再生一类雄强的超人。

在东方，很少外表的华饰，社会上的疾苦多露在表面，或者比较少隐痛。但衰老颓败的民族，倘如老凤，也当死去而后新生。当然，显明的苦痛比暗中的苦痛好，希腊神话赫那克列斯（Heracles），却是披了有毒的衣衫而后死去的，那是最雄强的力士。然而，倘处处满目疮痍，是乞丐，流亡，残疾，悲伤，无告的人民，则虽非隐痛，想来去地狱的情形也不甚远了。——这时又是一律弃去？那如何可能？

倘若新生一类雄强的“超人”，于表于里，并皆健康，既无隐痛，亦无显苦，这不树为目前人类理想，则什么更当是理想呢？然尼采是个人主义者，持论是必有健全的个人，然后可合为健全的集体。室利阿罗频多是精神哲学大师，“超心思”的转化仍是自少数的个人始，大众呢，只合任其为大众了。“超人”似乎不止是阿仑匹亚运动会的得金奖牌者，以体力胜，超出了凡人；也似乎不止是当代诺贝尔奖金的获得者，以智识胜，有贡献于人类。似乎不止于体力智力之超上，而有在于精神成就之卓越。室利阿罗频多标举“超心思”，以“真理知觉性”为说，又较通常在此一法或彼一术的“成就者”（Siddha）为高超。“成就者”事实上是今之魔术士，在印度是贻害不浅。世间诚亦时有“异人”，表现出人所不能的奇迹，如“制气”，如“辟谷”等，但皆不足数，至多表出人体有此潜能性罢了。“超人”概念犹较朦胧，“超心思”比较实际，因为这是由人亲自实证

和契悟的事，不徒然是理论，亦复有修为之方，可循而臻至，成为“超心思”人物。然无论怎样，只是个人之超心思化了。其为一类雄强的超人，又不待言；倘若“超心思”而无力量，不能施于事物或转移事物，与寻常心思有何分别呢？必有其权能或权力且为雄强。而且，如其所说，权力即是上帝的一面，或一体。

室利阿罗频多之论“超人道”，已够明白了。如分别“天魔”与“天神”的事功等。所谓“取起在人中一切为真元者，将其提升到绝对限度，使之可化为一光明，喜乐，权力的原素，为了自己也为了他人，这便是神圣性。这，也应当是超人道的指归。”——又“超人道究竟是什么呢，除是在人中一切为真元者之某种神圣与和谐底绝对者？……”室利阿罗频多自己证会“超心思”，证会“精神”，“真理”……，那么，在其视景下，于尼采只注意到其为“纯净，光明，无个人性，因此也皆是无颣无瑕，不可磨灭”者。又其论及无私我，建立神圣人生等，则似乎不仅为“超人道”一名词所可涵盖，只可取材于我国《庄子》之初篇《逍遥游》，曰：“至人无己，神人无功，圣人无名”。而或可称之曰“神人道”。究竟“超人道”一名词，被人在尼采所说之义下了解，与室利阿罗频多所揭举之神圣之道不同。我们所尊重者亦不同。——因为学术各有其本来面目。精神学理所重在会通，而这以前，必各明其本旨，即它原来是什么样。其后乃可或损或益，或加发挥。

如是，稍将理路分别清楚了，姑立下如此一区分，我们乃较容易探究尼采的一切思想，不仅是超人论；则了解其个人气性欧洲环境等，处处皆灵。究其心理学上的出发点，是由于知道人生之无可奈何。千百年的传统道德观念，宗教理想等，已觉是涂抹了人性之真姿，造成了文化的伪态，要稍离开时空的限制，——真所谓“人类六千尺之彼面”，——将时代回到希腊往古，将立足点移到亚洲，再

将欧洲这一近两千年的文化当作整体看，然后所见乃能明确。托辞于苏鲁支，亚洲的一拜火教主，究竟仍是未脱出日耳曼族的一传统“浪漫精神”，尼采偶尔提到亚洲人物之弘庞博厚，然并未怎样深透东方的一切。进化是已到当代的情况了，由其所见，似乎希腊文明乃在历史上为必不可无；此后，除了在天文上的少数发现而外，其余的文化建置，皆很少有其历史的必需或逻辑上的必要。无其必需则为赘物，赘而不害，犹未必不可存，然多少建置已年久月深，对人生有害而无利了，那么，对之当正当态度可想。实际现代的重要发明发现，皆在二十世纪，在尼采当时尚不及见。客观论之，十八、九世纪皆是重要的过渡期，算是渐渐脱出了中世纪的朦瞳。然许多事物早应被淘汰了。

中国有一欧化期，也许今兹仍未完全脱出，或者将来人类一同携手更向伟大的文明迈往，则亦无所谓东西与欧西之分。在此期中，知道欧洲本土的这一日耳曼人的学说，竟是有绝大的重要性。许多概念在我们的知觉性中原来没有，而在欧洲已有此哲人说其原本皆可没有，隐约指出其在弃斥之列，则我们亦不必加以吸收或采纳。亦又可见到其加以弃斥之艰难，在尼采是若干概念皆所当在人类知觉性中抹去的，那么，亦非但是欧西人的导师，亦可以是我们东方人的导师了。——而又有使我们惊心骇目者，是权力强者如何，权力弱者如何，其道德其思想怎样相异。在普通权力观点看，我们仍然是弱者，事实既已时时强迫我们，理论又分明如此教示我们，则我们诚有当如何儆觉者在。历史上的证例不必说了，大致先宜将衰弱性的种子，从知觉性的田原中灭绝。这样先使忧愁痛苦的根苗无从生起，然后可以渐渐脱除奴役，发奋图强。穷古今，彻中外，无论何种高远的理想国，乐园，光明世界，终归不是弱者所能居住的。

专史·新研·极成



昔顾亭林治学，取譬于采铜矿于山以铸钱。他不肯取旧铜钱或铜器重铸。这是开辟新天地，采取了新材料，用了新工具和技术，审之以新眼光，按新型模冶炼融铸。

溯洄半世纪。自抗日战争年岁起，知识人士在流离奔窜救死扶伤之际，一般的学术水准偏有所提高。那是大众凛然于民族之存亡，努力争取无可保的时光，成就自己分内的一点事业。有几部史学上的名著，皆出现于那时期。其后开放了一新时代，——中间可惜荒废了十年于动乱；——至如今，在学术界导入了新空气，用了新材料，并多角度的审察的新眼光；随处一看，成绩皆颇斐然。多处有新发现，于旧物亦多新阐发，工技或前所未有，用力则不甚相异。这情况正在开展。

无疑，中国卓立于世界者，舍其深厚的文化背景不论，是其悠久的历史或史学。他如文学之著作，其繁富精深，亦非他种语文者

可拟。但他种语文亦各自有其文学,非汉文所独擅。中国和外国皆有其诗人,各自成其为伟大。独史学可于世界称善。昔梁任公读西洋史,叹息说:"皆是邻猫生子!"——诚然。自孔子修《春秋》以没,二千五百多年来,史学已在我们多么发达。种类之繁多,体例之缜密,载笔之深严,效果之广远,举世莫及。而其事之至艰至难,亦必为任公所熟知,自不免为其所讥议。

史之最不容易撰述者,无过于宗教史。因为它有两方面。其本体发自一源,便是信仰,信仰出自情心;理智发于思心,是后起附加。由民间朴素信仰而制度化,随人文之进化,遂成为今日之各大宗教。已制度化之大宗教的研究,犹容易获得成果;而民俗信仰之朴素宗教,其研究难于为功。两方面一内一外。在制度化之宗教,凡其外在之庙堂仪法、经典、传承、盛衰等等事,皆明著而可考;其内在面即其真精神——姑取运名词的广泛义——之所在,便难于探讨,然犹有可寻,在于其经典中,在于其效果中。然在民俗朴素宗教中,便往往几乎无从着手了。多是一、二相当于教主的非常人,发其才智,或者操其巫术,煽动凡庸,立出了一宗一派。而多秘密结社,在当时已是隐在社会下层,亦或有或竟无有其文字记述,在后世极艰于寻索。由立教而倡乱,则入乎通史。

这困难近年来可说局部也解决了一点。有多个深入农村的调查报告,正如考古学上的田野工作,虽不完善,总有些新发现。这便如同采矿铜山,又辅之以其他史料,如在尘尘档案中层层发掘,得出了新的结果。

于此无妨浏览须臾,看这些民间宗教是些什么。大致自十七世纪初叶算起,据《神宗实录》则有:涅槃教,一名红封教,一名老子教,又有罗祖教,南无净空教,悟明教,大成无为教,皆白莲教之支派;一直流传到清代,则有罗教,黄天教,红阳教,清茶门教,一闻香

教,龙天教,八卦教,皆活动于华北;又有大乘教,无为教,老官斋教,龙华教,三一教,长生教,收圆教,多在江南蔓延;西南则有鸡足山大乘教,青莲教,金丹教,刘门教;西北尚有罗教,圆顿教,明宗教,……林林总总,不下百余种。就中势力较大者:江南斋教,西南大乘教,与华北八卦教,鼎足而三。——凡此,皆经今人考证綦详,见马西沙著《清代八卦教》一书,在《清史研究丛书》内。——唯独此中有一空子教,著者说即孔子教,似佐证尚有不足。存疑。

用历史唯物论的眼光研究民间宗教,知道其形成,发展,以及举兵等事,其症结另有所在而非在宗教本身,这是以往诸名史学家,如汤锡予先生,陈援菴先生,或也曾注及却未尝着重的。今所操之工具及所取之手段皆同,而观点改变了,别开生面。著者于此于群众有其同情的了解,条分缕析,在一极难措手的专题理出了一个头绪,使人明确见到史实的真姿,这是深可赞扬的事。

# 陆王学述

# 一 小 引

久矣，哲学家只说自己的语言。往往不治其哲学的人，便不能懂。这似乎是事理之必然。人不能扳下一高深理义，如物理学上的，使人人皆懂。“没有皇王之路达到数学”，这是古希腊之名言。所谓其自己的语言者，便是有其所运用的许多专门名词或术语，在物理、或数学、或化学等，便是许多符号和公式。其实皆是人智之所及，倘加以学习，弄清楚了那些名相，纵或艰深，终于不会有什么不能懂的。

专说自己的语言，一般很难使其学大众化。这是一弱点。在现代中国，西洋哲学介入了，涌进许多新名词，尤其是音译，在普通人确实感觉困难。直到近一二十年，方渐渐稍趋一致，大多标准化了，虽其正确性还颇有可商讨之余地；必颇明通其源出之西文，——大多是拉丁或希腊文，——方易明了。“皇王之路”或是易

行或是愉快之路，必是大众皆乐于行走的，而专门学术不必如此。“道则高矣！美矣！宜若登天然，似不可及也，何不使彼为可几及、而日孳孳也？”——孟子于此论早有答复。①

高深之学难于大众化，是一弱点，这便引起另一事实，即不易传世。所谓曲高和寡，《广陵散》自嵇叔夜一死，便永远失传。然现在所处理的这宗古学，内容不是不高深，优美，在古代不是不普遍，从宋代流传至今，未尝断绝，只是如今有断绝的趋势了。姑断自马一浮止，可推为迄今最后一宋学大师。马氏之后，尚未闻有专于宋明理学之大师出现。然则正在这“绝续之交”点，重温此一理学，不是没有意义的事。必然是要有于此学身体力行的人物，走出了其书院或学院，说出平民大众皆可了解的话，然后对社会有影响。于今看宋明儒者的语录和文章，有时真如看集句，所集者多是取自四子书，在古人是容易了解的，因为科举时代，以四书为取仕之通途，是人人所熟读的，现代不然了，普通人罕读四书、五经，因此不甚了解，由此也不能欣赏。这是主要困难之所在。其次，是现代社会比古代复杂化了，进步了，科学发达了，许多学理成了古董，废置了。那么，纵使了解，也不能珍重，只觉其无谓。再其次，现代物质方面的生活，带来了许多方便，同时也带来了许多麻烦。空间的距离已大大缩小，而时间的迫促也大大增加。我们没有古人的生活上的简朴，也没有那种生活上的余闲。很少人能“张拱徐趋”，悠然乐道；玩味那些格言、简语。

---

① 公孙丑曰：“道则高矣！美矣！宜若登天然，似不可及也，何不使彼为可几及、而日孳孳也？”

孟子曰：“大匠不为拙工改废绳墨，羿不为拙射变其彀率。君子引而不发，跃如也。中道而立，能者从之。”（《尽心章句下》）

凡此，皆不是真正的困难。如现代普通话说，请学者走出“象牙之塔”，走到十字街头，为大众说教，不是怎样的困难事。明代许多讲学家，便是这么作的。打着旗帜，扬其标语，从一处走到一处，历乡村城市，到处向群众说教。而没有四书五经的根柢，这困难也易于克服的，取而研究之便是。西洋有学者，于中国之经、史可谓毫无根柢，然其研究中国之学，一提起便头头是道。生活太忙也不成为理由，在开始便计划去用多少年时间，则总可有其结果的。——真所谓困难者，在着实见道。这是讲学家的通病。终其身在思智中转，在语言文字中求；结果，其造诣臻极到朱晦庵而止。到晚年难免生悔。虽然，这不成为根本弃置此学的理由。

稍从正极方面说：近古以来，真所谓中国本土的哲学，只有这一套最觉声弘实大。远承孔、孟，是儒宗的精粹思想。仅举一例，可想大概：如晦庵说《通书》，谓“周子《通书》，本号《易通》，与《太极图说》并出程氏，以传于世。而其为说实相表里。大抵推一理、二气、五行之分合，以纲纪道体之精微，决道义、文辞、利禄之取舍，以振起俗学之卑陋，至论所以入德之方，经世之具，又皆亲切简要，不为空言。顾其宏纲大用，既非秦汉以来诸儒所及，而其条理之密，意味之深，又非今世学者所能骤窥也。……”——此学始于周子，所以朱子如此加以赞扬。若细分析此说，仍有可讨论者在。但大体这些说法是从历史潮流阐明了宋初的风尚及其后为学之定向，是相当真切的。——即今观之，宋明理学，实卓立于世界，从之我们可以认识自己。

# 二　定　名

我们通常名此古学曰宋、明理学。于此当研讨一下。汉、宋对言，则简称宋学。但由宋、元至明，学统一贯，主旨内容皆不甚相远。于宋尚有学派之纷歧，于明则虽亦纷纷错出，然主旨之歧异甚少。此黄宗羲所以不草《明儒学案表》之故；于宋，则表列其系统条然。明代讲学家宗旨多，只多口号之异，内容少出入。宋以前呢？——答复这问题是要追寻全部古代思想史了。——大致秦灭而后，持世教而领导每时代的主要思想，仍在经学，即孔门之经。汉人传经，"守家法，重师承"，仍是孔学。魏、晋、南北朝虽崇尚老、庄，然经学犹在，所谓"南人简约，得其英华；北学深芜，穷其枝叶"，仍多是在三礼、三传中用功夫。唐重诗赋，很少独创卓出之思想可言。韩愈、李翱之流，仍是传承孔、孟思想。就全部历史以观，宋五子之流，远不如晚周诸子，因为晚周诸子，各自有独创之原始思想，其时正值"百家争鸣"，不囿于孔、孟。宋儒则以复兴孔、孟思想为

主，自许其为千二三百年间已断之“道统”的继续。其断，断自孟子。“轲之死，不得其传焉。”时当宋世，承残唐五季丧乱之余，古之儒家，有此一复古运动。由此一直发展下来，所以就时代而言，简称“宋学”。

治国学者，尤其是西洋人之治“中国学”(Sinology)者，总感觉有此困难，即同一对象而有多名。即如人物，同一人可有多名。如朱熹，当时学界称之曰晦翁，因他字元晦，一字仲晦。死后谥“文”，遂称文公。又称考亭，以讲学之地而尊称。又称紫阳，以其书室之名而名之。追封徽国，则称徽国文公，亦简称徽国。而朱子自己也有笔名，曰空同道士邹䜣，——一人而有九名，乃西方所未有。如是，同此一学也，也有多名。最显著的曰“心学”。心字涵义极广，在宗教中(是否可说上一切宗教)，如儒与道与释的内涵，举不外是。唯心论与唯物论之分，姑且不说，因为在此讨论起来，会不免弥漫泛滥之失，当别论。宋儒又自诩为“身、心、性、命之学”，即以此四者为主题，分析人生，从而致其修为，以“变化气质”……等。又称理学，因为这是义理之学。而“心即理也”，至今社会俗语，仍言“天理良心”。大程子尝说“天理”二字是他自己体认出来，即修为之所独见。伊川也说：“人只有个天理，却不能存得，更做甚人！”又说：“自理言之，谓之天。自禀受言之，谓之性。自存诸人言之，谓之心。”或者，可另取一更简单之说：“理之所在谓之心，心之所有谓之性。”总之心学、理学同是一物。这是宋人的定义。

抑又有不止于此者。元修宋史，立《道学传》之名，将宋五子等列入其中，而先于《儒林传》。那么，将“道”与“理”联上了，如今之常语曰“道理”。此道即孔、孟之道，即“朝闻道，夕死可矣”之道。至后又推而广之，以谓道与学为一。“舍道则非学，舍学则非道。

故学道爱人,圣师以为训,倡明道学,先贤以自任,未尝歧为二焉。"[①]实际三教各有其道,且各自许为"正"道,不同于己者谓之"异端"或"外道"或"邪道"。只是立场不同。然讲道学,则为儒门所专,释与老皆不称道学。似乎到清初"道学"已不被尊重了。实际上明末一班道学家也自有其弱点,孔、孟之学也成为清谈,贻讥社会。顾亭林当时愤慨说:"昔之清谈,谈老庄;今之清谈,谈孔孟!"——"太极圈儿大,先生帽子高",——旧学理失去了生动力,所存留者是形式。当易姓换代之际,时潮是一反过去之风尚,而汉学起。故有"道学起而儒林衰,性理兴而曲台绝"[②]之评。这亦是历史事实。这立刻牵连到汉学、宋学之争的问题,兹不论。

如是,三名词所表者为同此一学,这是历史事实。但现代一个新世纪且将开始,人类文明已大大进步,科学已发达到了相当的高度,西方哲学已大量传译入华,我们有将此一宗古学检讨一番的必要了。必须用新眼光、新权度加以衡量。因为从古那班学者,是以"放诸四海而皆准","百世以俟圣人而不惑"自许的。

今世治西洋近代哲学者,倘拈起"此学"来,便不免生起疑惑:根本这是否可称为哲学?——究之哲学一名词不古,中国古有称哲人,哲夫,哲妇……等,从来未曾有立所谓"哲学"一名词者。它是从西方介入的一词。诚然,此学已出到了纯思辨范围之外,未尝有形式逻辑或因明。而逻辑或因明,究竟范围有限,不足以弥纶宇宙间之真理。而且,人生可喻说是球面的,非是一直线或单方程的,非一公式或三支五支之量所可笼络。实际我们的寻常生活便

① 李心传:《道命录·序》。

② 语见江藩《汉学师承记·序》,下句义为古礼制之不讲。

不全是逻辑的。然而在此古学中，也有彝伦之说，有伦有序，有彝有型。即使用逻辑绳之，也看不出有何纰缪，然其立义粘柔且活泼多了。反过来说，从此一学翻成西文，舍哲学(philosophy)一名词而外，亦寻不出恰当的称呼。

其次，有一中西皆颇合然稍嫌空泛的名称，即"形而上学"(metaphysics)。此词在希腊原文，亦无其他深义，指其在物理学之"上"或之"外"而编为一部之学而已。译名却正对。《周易·系辞上传》云："是故形而上者谓之道，形而下者谓之器。"也许是严复创立此译名。这又似乎是心与物之对待了。——此一"物"便是《大学》中"致知在格物"之物，亦即"物有本末"之物。格物之解，到南宋陆游，已记其有十八家，然未出其名。今时我们也可举出显著的好几家，然似乎尚无人考出这十八之数，想来大半也是失传了。但宋儒很少承认道与器对立。或将心与物划分。有云："上形下形，曰道曰器，道无形，舍器将安适哉！且道非器可名，然不远物，则常存乎形器之内，昧者离器于道，以为非道遗之，非但不能知器，亦不知道矣。"①——总之，今古语文时有变化，中外皆然。同一字在古有善义，在后世可变为不善义，相反亦然。《大学》中之物，与今之唯物论中之物，难说为同一。"上下"古训亦为"前后"。不知怎样，在近年"形而上"变为玄虚以及虚伪的意思了。这是俗语中可矫正的。形而上学又牵涉到玄学，玄学一名词却未变，玄学属道家，盛于魏晋，则不可与此宋、明儒学同日而语。

说及"形而上"、"形而下"之学，便宜有上学、下学之分了。西

---

① 薛季宣答陈同甫，见《艮斋浪语集》。

方——古印度韦檀多时代——诚有上学、下学之分，但我国古代未尝有此区辨。相类者，却有内学、外学之别。这分别自东汉时已立，“东都诸儒，以七纬为内学，六经为外学”①。图谶盛于东汉，因为光武是依谶纬而起义的，那界划亦自是分明。然后世纬学未尝发达而经学盛大，这界划渐为人所遗弃了，而“内学”一名遂为佛学所专。近代佛学大师欧阳竟无，有其“支那内学院”之建立，欧阳氏是由儒入释，这名称是他所采用的，似乎未尝不有深意存乎其间。握住此一要义，则远非称之为“中国佛学院”之泛，且拔出流俗了。禅师家也有“房内人”之称谓，是指同见解同证悟之人，这恰好与今之口语“门外汉”相对。宋、明诸儒皆重内心修为，但不称为“内学”。姑以其根柢之《大学》言之，则其八目中之格物、致和、诚意、正心、修身，姑可曰皆为内心之事，而其齐家、治国、平天下，虽皆根于内心，然由己及人，由近及远，亦可称为外学了。现代精神修为之士，也多分内中和外在，各自成说，没有《大学》的这一系统。宋儒自诩为“内圣外王”之学，功夫是内外交修，先内圣然后外王，有其本末、次第。

此一圣学，近人以其内涵有多处与欧洲人文主义相合，又指为中国的人文主义。欧洲的人文主义，是越过千余年，要摆脱中世纪的愚昧和对上帝的信仰以及附着滋生的迷信的种种束缚，而恢复到古希腊的理智时代。此则有同于宋儒之复古。然宋明儒者，取

① 《资治通鉴·汉纪四十四》卷五十三，胡三省注。“学”在印度古世称“明”，一为“上明”，即由之悟入“不变灭者”之学。“下明”乃四韦陀，声明，仪礼，文法，文字学，诗学，天文学（参拙译《五十奥义书》初版第688页）。宋人也就“下学而上达”一语有所讨论，涉及“小学”之洒扫应对进退诸事。但没有学术上的“上学”、“下学”对举。

材于“观乎人文以化成天下”①，其志度之高大与广远，远非欧洲人文主义者所可及。然过度着重了“人”，忽略了物，只助成伦理学的建立，而阻碍了自然科学的发展。其御物的态度，王船山曾说得很明白：“圣人只做得人分上事。人分上事便是己分上事也。《中庸》言‘尽物之性’，也只是物之与人相干涉者，索与他知明处当。使其有可效于人者无不效，而其不可乱夫人者无或乱也。若天际孤鸿，江干小草，既不效于人，而亦不能相乱。须一刀割断，立个大界限，毋使彼侵此陵，失其人纪。”②又谓：“所谓‘天地之间’者，只是有人物的去处。上而碧落，下而黄泉，原不在君子分内。”③这可作为人文主义的辩护；然今人或可斥其为“人类中心主义”(anthropocentrism)。专事寻求上帝者，必不谓然。要之，王氏之解释，仍有可讨论之余地。

于此又有一问题当稍解释，这其实是属于研究方法上的问题，即“通相”与“别相”之辨。我们所讨论的，大抵属于通相，观大体，论一般。这么便以义理为中心，时代为依据。而个人亦在此中占有其应得的地位，但这不同于专论个别道学家，如撰史之立传。问二程是不是代表宋世之理学呢？答复当然是，然亦不全般。因其前尤其是其后还有许多理学家。若有卓出之思想，即当采纳，则亦不必问其是否能代表全体。以其学为主，其人为次。当然决不能忽略个人。尤其是这自许为身、心、性、命之学，必与其人之身、心、性、命息息相关。那么，正有赖乎考史。然究其极致，仍是标其学，举其系统，咀其英华，求其实证。

---

① “观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。”见《易》之“贲”。“文化”一名词，古义原出于此。

② 《读四书大全说》，释《孟子·滕文公下》。

③ 《读四书大全说》，释《孟子·滕文公下》之“则塞乎天地之间”句。

# 三　精神哲学的建立

以上所说诸名，至少还可添上一二，曰“性理”之学，——“天命之谓性”；曰“精神哲学”。兹讨论后者。

上述此学既归入哲学范围，西洋称之曰中国哲学，其名可立，然性质不同。而加上精神二字，则距离减少了。那么，何谓精神？

精神哲学一名，在现代常见，在宗教范围中，然与“神学”大异其趣。只有在印度室利阿罗频多（Śri Aurobindo）的瑜伽学或“大全瑜伽”，多与相合。将其统摄入宗教是世俗误解，它与宗教有天渊之别。东西古今之文化主要只有三大系统：古希腊、罗马一系；印度一系；中国一系。近代西方哲学，皆从希、罗一系衍出。三者以印度一系宗教色彩极浓，希、罗次之，中国又次之。此一中国哲学，臻极也归到信仰，与宗教同，但没有宗教之迷信及甚虚伪、妄

诞;然不是没有对宇宙人生最高真理之探索。当然,说到"神",是从人之为圣人而再上推去的,曰:"圣而不可知之谓神"[1]。而此神不是希伯来的创造天地的上帝。最高真理曰道,所以也称道学。《大易》"观"卦中说:"圣人以神道设教而天下服矣。"这句中的"神道"一名词,以及《系传》中所谓"神而明之存乎其人","神而化之","显道、神德行",此诸"神"字,在文法上皆是动词,不是名词,不是庙、堂、寺、观中人所敬拜的人格化之神或为其代表之偶像。讲蓍法:"显道、神德行,是故可与酬酢,可与祐神矣。"此末一神字也是指神化,所谓"助神化之功"。此外如说"非天下之至神,其孰能与于此","天生神物,圣人则之",……在文法上皆是形容词。说"唯神也,故不疾而速,不行而至",与上文"唯深也……唯几也"并举,此"神"字竟可说是助动词了。此外形容词也化为名词,如"阴阳不测之谓神"……等等。——附带说,《论语》、《孟子》、《周易》等,皆此学之基石,故引证之可较易了解。——当然,用现代眼光看,一位道学家决不是一宗教家或原教旨主义者,而精神哲学(spiritual philosophy)也不是唯灵论(spiritism 或 spiritualism)。这是治西学者所易忽略的。

究竟"精神"二字,应当如何下定义呢?——这名词涵义极深广,是很难用一二语下定义的。道家甚讲精、气、神三者,舍气不谈,可知其为两者之合。苏子瞻之徒,曾讨论这问题,结论为"精出为动,神守为静,动静即精神"。这是就其外表说。通常语文中说花草滋长很有精神,或某人之行动很有精神,皆是形况语。则是指花草之鲜活,茂盛,或某人的身体强健,行动有力,言行相顾,能贯

① 《孟子》。

彻主旨……等等。克实言之，这皆是今之所谓生命力的表现，收摄在此一名词之内。而人，在生命之外，还有思想，即思维心，还有情感，即情感心或情命体。基本还有凡此所附丽的身体。但在最内中深处，还有一核心，通常称之曰心灵或性灵。是这些，哲学上乃统称之曰“精神”。但这还是就人生而说，它虽觉似是抽象，然是一真实体，在形而上学中，应当说精神是超乎宇宙为至上为不可思议又在宇宙内为最基本而可证会的一存在。研究这主题之学，方称精神哲学。这一核心，是万善万德具备的，譬如千丈大树，其发端初生，只是一极微细的种子，核心中之一基因(gene)，果壳中之仁。孔子千言万语解说人道中之“仁”，原亦取义于此。

孔学是心学，但不是今之心理学(psychology)，自不待言；而这精神哲学，又不能混淆于晚近西方之所谓 para-psychology。那一些研究还没有科学性的建立，未能成宗；而多涉及催眠术、巫术等，尚不能摄入精神哲学范围以内。至今东西方的精神哲学，虽容纳许多东西，然尚属纯洁，非如许多宗教之藏垢纳污。原始宗教无哲学可言，更无所谓精神哲学；精神哲学是后世被吸收进去的。以质素而论，它远远高出宗教了。至今它也只能诉于知识分子，其势用又远不及凡夫所相依为命的宗教。而既成为哲学，它总是属理性的，虽摄理性，然又大于且超于理性。

何以现代可将此宋明儒学列入精神哲学一类呢？——因为二者内容大致相类，而宗旨颇同。在精神哲学中，普通总是以身与心对，中间还有一情命体。心则言情感心(heart)和思维心(mind)。在稍精深的瑜伽学中，还涉及其间之微妙生理体。论及人性，则分高等自性和低等自性。宋明儒学说为身、心、性、命之学，也是分别探讨，主旨或最后目的为“变化气质”。而精神哲学也着重“转

化”。——两者皆着重身、心之修为,而“转化”是何等艰巨之事,儒者最有经验。如大程子之“见猎心喜”的著名故事。俗语所谓“江山易改,本性难移”,若是先天遗传,便无从更改,若是后天所习,则可改变,然是俗语所谓“摇篮所学,入墓方休”,近于顽梗不化了。然而困难不是弃置的理由,世间事没有不是经过困难而成就的,而自古至今,正不少人严肃地从事于此。先天之遗传,其间正不少瑰宝,待后天如何发现,贵重,珍惜。

这,似乎联系中国的理学于印度的瑜伽了,将二者融合,沟通。倘若真能将二者沟通呢,却也不是坏事。中外之人总是同其为人,而世间之真理虽多方面而总归是一,说起来必有可通之处。无如瑜伽与此学又有一世界的分别。它主要实习的是“气”,或调心,或制气,做那么许多功夫,分成了若干派别,如赫他瑜伽,罗遮瑜伽,孔荼里尼瑜伽(Haṭhayoga, Rājayoga, Kuṇḍalinīyoga)等。重点在“能力”(Śākti),分为左道,右道,一皆与中国道家的修为相近。如今印度的瑜伽学,已是破败不堪了,皆是瑜伽士,尤其是其中之“成就者”(siddhās),其实是行巫术者,到处为殃作祟,暗中害人,贻祸社会不浅①。然室利阿罗频多,综合了其中之菁华部分,成立了大全瑜伽之学,方稍振起②。那么,对我们提供参考资料,仍然有益。否则一般而论,不值得怎样沟通。单是讲名相之辁译和了解,已是一巨大工作,需要若干人合作,是一极艰巨的问题。

① 此说乃得自南印度 S.A.A.学院院母法国密罗(Mira)氏之《演讲录》者。
② 此在 1950 年以前。

# 四　为何与如何

为什么现代有重温此宋明精神哲学之必要呢？——就一极微末不足道的理由说，是改变西洋对中国的偏见。客观的偏见对我们不是无关，但是微末。那偏见不是一日酿成的，至晚是始于明末公教士之入华传教。其寄回罗马教廷的关于中国的报告，只是说起中国是一无宗教之国，只有祖先崇拜，换言之，即是没有受洗的野蛮人。然则是教士的责任，以基督的教义去征服野蛮人。假"太平天国"之名的农民起义，其信徒便摧毁宗族中的祠堂，及其神主、牌位等。经过了二百六十八年的清朝，至今新、旧教的口号仍是"中华归主"。又有更可怪者，即是印度至今犹存此愚昧之见，即问："中国有什么高上的宗教追求呢，除了从我们传去的佛教？"——这真是人或民族度量相越之远，无可计量了。纵观西方历史，可见到基督教初兴时怎样被排斥，受压迫，到中世纪又怎样排斥邪教，压迫异教徒，以及后来的宗教战争；在东方则南亚以及

中东，印、回之相杀，亦至今未已。若使我们不用历史唯物论的眼光看，推出种种原因，而专就宗教而论宗教，则其流毒生民贻祸人类之罪恶，可谓上通于天。由此我们不必因无西方的宗教而自惭，反可因此而自幸了。中国诚然从西方接受了佛教，但本土亦有道教。儒教虽偏于教育之教，而非宗教之教（在近世这名词的涵义内），然而，高尚的道德，伦理，在西方多包含在宗教内，在中国却一贯建立于儒教即孔、孟之道内。倘若我们继续一贯发扬我们的孔、孟之学，以近代新眼光有所拣择而作此精神追求，则客观对我们的愚昧偏见，可以不问。所以说，这必要性仍属微末。外国人怎样我们便应当怎样，只表现了无所自立或中不自主；“杀君马者道旁儿”，古有明喻。

在学术上依他人的好尚为转移，自己失了主见，便将劳碌无成。且举两个极小的例。大概在这世纪七十年代中，有班西方人忽大热中于古印度之韦陀，以为是一条通天之路，在韦陀教其实也是以此自信的。便要恢复三千多年前之祀神仪法，召集一班学者，在南印度大作其祀神典礼。陈列陶片，斟灌酥油，念诵咒语，一遵古制；其结果可想。事实上是演戏而已。在印度教圣经《薄伽梵歌》中，已斥韦陀之如遍处有大水时地中的一小池，则早已无甚价值。适见其学术重心，不在本土而在他人，异国。若有西人从印度之残蠹破书中，拣出一种稍加拂拭，以作其论文，取其学位，诩其深造，则在印度本土必大起一阵惊扰，加以提倡，因为外国人高兴！——又再举一例：若干年前，某西友告诉笔者：陆士衡的《文赋》已翻成英语了。我便说，这是我少年时也熟读的一文，至今也还能背诵几句。没有什么。倘在印度呢，必然又大举提倡熟读此文了。因为外国人好尚！幸而中国还没有染上这恶习，可说学术

之重心未移，仍在国内。

但重温此古典，在我们确实有此需要，因为这有助于我们知道自己，有助于陶铸一时代的新人物，有助于文明的进步，有助于世界人道之发扬。自五四运动以后，推翻了传统的封建时代的偶像，正极的建设便是社会主义。但社会主义未曾忽略了个人。社会譬如一极复杂的机器，必须其中每一螺旋，每一轮轴，充分完成其职责，不失其为螺旋为轮轴者，方能与其余诸部分结合而发挥其作用和功效。在个人也如此，身体内中各器官皆如此。必须有健全的个体，然后有健全的群体。这古学中有一绝大的个人主义的阴影，是封建社会投下的，因为在君主制度下统治者是国君，——“其尔万方有罪，在予一人；予一人有罪，无以尔万方”，或“一人贪戾，一国作乱”。——国君只讲其治国、平天下之理，儒者皆孳孳汲汲于此，所以儒学难脱变相个人主义的色彩。在现代我们早已推翻了帝制，自然淘汰了其许多违背民主时代精神之论，但儒学中之胜义，决不能为我们所扬弃。真正的个人主义却应已脱去了这阴影，且将为社会主义所采纳。正如今时社会上也表扬了各界的模范人物，如“劳动模范”，“英雄”……等，皆是“个人”。

治此一古学譬如开矿，入山开采，必须辨明矿脉，——古已有学案、传记等，记载其渊源所自，及传授分流。因时在近古，史事明白，容易处理。——然后采集，加以冶炼，去其渣滓；即是拣选其不与时代精神尤其是科学方法相违的，视其对今世以及后世有何裨益，将其采纳，表扬，或存置，搁下。然存置或搁下，亦不是将其毁灭，因为倘其中有些真理的东西，终归是毁灭不掉的。现今许多不合时宜的事物，我们只合将其保存给后人，毁之可惜。将来也许在废料中，又可提炼出其他物品，作新的用途，且不论；至少其历史价值是可取的。这么“重温”，便远远异乎“复古”了。五四运动之后，

文化界也有一班头脑顽固的人物，大大主张复古，经不起时代潮流的涤荡，也渐次销声匿迹了，未曾恢复出什么，未曾成就个什么。如今说重温宋明诸儒之理学，是准备创造一新的将来，不是召唤已逝去的幽灵而重苏一过去。

这里附带说近代一史实。抗日战争起，大部分学者迁入四川。素谈宋学的马一浮，便恢张其“复性”之说，办起书院讲儒学。介乎儒释之间的熊十力，也偏重儒学了，后下还大论张江陵。讲了一生佛学的欧阳竟无，也大讲《论语》、《孟子》等，编其《论孟课》等读本。皆是感觉到了民族的生死关头，还是孔、孟之学有益。若干人奔赴国难，无形中是遵循了孔、孟之道，杀身成仁，舍生取义。《孟子》一书，开篇便阐明义、利之辨。毛泽东教示中国永不应在世界上称霸，是明于霸、王两道之分。……这些，皆是颠扑不破的真理，宋、明诸儒，“讲之精矣”。是其学之实行一面或应用一面。

学而不能行，或学而无所用，如庄子所说学屠龙之技，“单①千金之家，三年技成，而无所用其巧”②，则不如不学。实际技与艺已成规模，或学已成宗已建立者，决不至于无用。庄子尝说无用之用适可为大用，正自有道理。宋儒如程、朱则薄功利，陈同甫一派不谓然。然两派皆明于义、利之辨也同。文化事业，多看不出实利，而其利较之常人所见之眼前实利，乃大过千百倍而无限。急功近利当然为世俗所轻，纵使是急近功而图实利，也应从另一方面着手，所谓以义为利，然后有得。西洋俗谚：“哲学烤不出面包。”但没

① “单”即“殚”，意为耗尽。
② 《庄子·杂篇·列御寇》。

有哲学，根本不会知道为人，那么，更不会知道烤面包以及如何吃。"虽有粟，吾得而食诸?"一般而论，哲学，无论唯心或是唯物，皆不会无用，不会与人生无关；但从始至终，多少亦应求其实证。科学不必说，就此深奥的心学而言，在自己有自己的体会或实践，乃是至关重要的事。对他人能表白得出或表白不出，乃是外向的事，不关重要。不妨先自成己，然后成物。姑重题一著名的故事：朱子解格物为"穷至事物之理"，——此说亦本之李侗[①]，非朱子自创。——遂有"今日格一件，明日格一件……"之说，甚遭议论。到王阳明便认真实地加以研究了。尝自云："众人只说格物要依晦翁，何曾把他的说去用。我着实曾用来。初年与钱友同论做圣贤要格天下之物。因指亭前竹子令去格看。钱子早夜去穷格竹子的道理，竭其心思至于三日，便至劳神成疾。当初说他这是精力不足。某因自去穷格，早夜不得其理，到七日亦以劳思致疾。遂相与叹圣贤是做不得的，无他大力量去格物了。……"[②]这便是古人治学的实验态度，无妨下笨拙的功夫，也正是有益的；虽然失败，因为可在此一道之上大标一语曰：此路不通。诏示来者免枉费心力于此。——这，也是重温此学之正当态度。

当代扫除文盲是一伟大工作。倘识字而后，便教以粗浅的宋明儒者之学，即教以如何做人，似乎也甚重要。即扫除心盲，稍重伦理；古人于这方面讲究倒是很精微的。尤其我们是中国人，始终

---

① 朱子亦有"一旦豁然……"之说。李侗原说云："为学之初，且当常存此心，勿为他事所胜。凡遇一事，即当且就此事反复推寻以究其理。待此一事融释脱落，然后循序少进而别穷一事。如此既久，积累之多，胸中自当有洒然处，非文字语言之所及也。"(见《宋元学案》)

② 《传习录》。

离不了这些道理。

这里无妨指出，重温陆、王，即是意在双摄近代哲学与宗教原理而重建中国的精神哲学。仍其多种称名，如理学、心学、道学……等，但舍精神哲学一名词而外，亦无其他适当且能概括无遗的名词可取。其所以异于纯粹思辨哲学者，则在乎躬行实践，内外交修，求其实证，即所谓"自得"，态度仍是科学的，脱出了玄虚。终期于转化人生，改善个人和社会，那么，亦可谓此为实用精神哲学。而又有进者，精神所统辖者如此弘大，故此哲学亦广阔无边，正不宜精细界划，中间存有充分发展的余地，留给将来。人类的心智永是进步的。

# 五　朱、陆并尊

精神哲学溯源当在孔子以前，易经时代或当殷之末世，姑不论。孔孟而后，圣远年湮，到周敦颐乃为宋学初祖。此后则二程兄弟为一系统，而继之以朱子。与朱子同时而在孔学中辟出天地的，是陆象山，到明代继之以王阳明；因为有所绍述，程、朱自成一派，陆、王自成一派。朱、陆本人的理论没有什么大相乖背之处，而两家门人各矜传授，互争短长，又历数百年相攻不已。这里标陆、王哲学之重温，可立刻提出一问题，是否修前世之戈矛，黜朱尊陆？

答复是简单的：朱、陆并尊。

顾亭林曾引东莞陈建之论，曰："朱子有朱子之定论，象山有象山之定论，不可强同。专务虚静，完养精神，此象山之定论也。主敬涵养以立其本，读书穷理以致其知，身体力行以践其实，三者交

修并进，此朱子之定论也。”[①]——这里说的“定论”，毋妨说为其“主旨”，有些讲学家到晚年始确立的，此说朱学，可谓定论，标出其主体所在，无欠无余。说象山则有所未尽。“专务虚静，完养精神”，可说上道家之修为，而象山是由读孟子而见道的，未尝受老、庄之濡染。程、朱皆曾深研老、释，而象山未曾。象山确是卓越的儒家。而当时即有诬象山为禅学者，后世尤盛，是其本人曾屡次辩驳的。总归孔门原有此一路，似与道与释相同，颜子以及诸大弟子何尝不虚不静？或者子路性躁一点，而人告以有过则喜，何尝不虚？——虚即虚心。又象山当年讲学，何尝不教人读书，穷理，主敬，涵养，致知，身体力行？因为顾亭林之学，自幼未尝出离朱子的教育范围，不但顾氏，即明代学人皆从朱子入手，以入仕途，所以知朱子较深，——也因为朱子之学易探，——说朱子比较详尽。或者顾氏不满于当时陆王学派末流之空疏，浅薄，而仍对陆氏有此挈举，然已觉有尊朱黜陆的倾向了。尚难推此言为定论。必再加以“身体力行，超然见道”，或“上希思、孟，卓立大本……”之类的话，方可稍尽象山之蕴。

朱子之可尊，是在其为一伟大的教育家。同时也是很能干的政治家或毋宁说行政人物。其讲求荒政，在民间兴利除害，抑豪强，兴学校……等等善政，不可胜数，当时孝宗也说：“朱熹政事却有可观。”其知漳州时，“以习俗未知礼，采古丧葬嫁娶之仪，揭以示之，命父老解说以教子弟……”这些礼仪，行之数百年，即明末传教的西人所不解而视为野蛮无宗教之国的习俗，——因为在西方这些皆包括在宗教内——，至今仍其为“文公典礼”，在解放前还盛行

① 《日知录》卷十八“朱子晚年定论”条。

民间。总观其一生:“熹登第五十年,仕于外者仅九考,立朝才四十日。”[①]这是惜其未能大用之说。那么,朱子平生的心力,是至少一半耗费在政治上了。

这么一位政治家,事实上也不全是一迂缓的“道学家”,却是奋斗了一生。负了“道学”之名,而“道学”被目为“伪学”。最后“伪党”又被目为“逆党”。观其议论之激烈,也无怪乎朝廷侧目,小人必倾陷之而后已。如其投匦进封事中有云:

……以陛下之聪明,岂不知天下之事,必得刚明公正之人,而后可任哉?其所以常不得如此之人,而反容鄙夫之窃位者,直以一念之间,未能彻其私邪之蔽。而燕私之好,便嬖之流,不能尽由于法度,若用刚明公正之人以为辅相,则恐其有以妨吾之事,害吾之人而不得肆。是以选择之际,常先排摈此等;而后取凡疲懦软熟平日不敢直言正色之人而揣摩之,又于其中得其至庸极陋决可保其不至于有所妨者,然后□[②]而加之于位,是以除书未出,而物色先定,姓名未显,而中外已逆知其决非第一流矣。”[③]

在南宋,持这种议论的人自然不宜于做官。但朱子较成功的事业,还是在其办教育,如恢复白鹿洞书院,就遗址重建,创立其学规等事。在学术方面,则成就丰多:平生为文凡一百卷,生徒问答

---

① 《宋史·道学传·本传》。
② 此处疑有缺文。
③ 《宋史·道学传·本传》。

凡八十卷，别录十卷。弟子及门满天下，历数百年不衰，其势力可谓浩大。

于此，我们无妨于朱子的学术略加探讨：

在旧时论学术当然是基本六经。在六经中朱子分《易经》之十二篇与彖辞。盖郑（玄）王（弼）合彖辞于经，非本来面目，是恢复《易经》之原状，则为有功。然以陈抟之《河图·洛书》并入《易经》，则是其过。朱子颇信道士炼丹术，曾为《参同契》（汉时道家之书）注释，而署名"空同道士邹炘"。——"邹"、"朱"双声，"炘"、"熹"通训，——在纯粹儒林视之，则是其过。其次，朱子疑伪《古文尚书》，开后人考据之端，则为其功。而怀疑古文所有今文所无之《书序》，则是其过。其弟子蔡沈《集传》，亦不信《书序》。又其次，朱子不信古诗托男女以寓君臣之说。（以上皆取自近儒章太炎说。现代国学大师之眼光，毕竟比较开阔，较之尊"朱夫子"之俗儒不同。）——于今朱注《周易本义》随处可得，细玩其注解之模棱，真使人疑惑其为注时，果自己已否读懂了？但也是因为时至现代，多家考证解说已使易学研究的水平提到比朱子的时代高。然这仍是一部未究尽的书，西方译者统计过，约略自西历公元起，直到现代，每年有一种关于《易经》的新书出现，此一统计，大致也去真实不远。所以我们也不能责备朱子，因为是时代进步了。于注此书，他实际为学人尽了最大的努力。于其《四书集注》等皆然。

这努力未尝落空，由明至清，考试四书皆是用朱注。而这是入仕之途，朱学成了必修课，所以行世之远。而平生到处讲学，门弟子满天下，到明初，诸儒皆其门人之支流余裔，亦使其学传承不绝。清修明史，讥明代"经学非汉唐之精专，性理袭宋儒之糟粕……"，其论诚然不公，但也部分牒出了事实。那"道统"自朱子及其前之

濂溪以下至清代之李光地、汤斌，更下至倭仁等，是一贯的。

由今观之，尊朱子为一经注家(exegete)，甚合，因为朱子原本也是诗人，孝宗隆兴六年，以“诗人”荐，以未终母丧辞。而诗人自来是要精于字句的。兹举一例：

> 胡仁仲(宏)即五峰先生，著有《知言》一书，其中有云：“心也者，知天地、宰万物以成性者也。……”朱子曰：“‘以成性者也’，此句可疑。欲作‘而统性情也’，何如?”——张南轩(栻)曰：“‘统’字亦恐未安，作‘而主性情’，何如?”——朱子曰：“所改‘主’字，极有功。然凡言删改者，亦且是私窃讲贯议论，以为当如此耳，未可遽涂其本编也。何如?”

这种治学态度，严肃精密，一字不肯轻轻放过，正是朱子的长处。即今世学者，或自立说，或诠释古书，遇吃紧处，正也如此一丝不苟。然高头讲章，亦因此而起，而累积，皆成了古人所谓甘蔗滓，“嚼来嚼去，有何滋味?”(清世某名医儆秀才等读书人语，责其不重体育。)这当然不能责朱子，即可说此亦有其消极影响而已。大致宋五子中，在文字上做工夫，以朱子为首。好修改他人文字，有时嫌于吹毛求疵。余四子皆不如此。尤其是周子，多么和宛，多么圆融！其次大程子，一出言人见其为蔼然可亲之仁者。在作风上颇与朱子不同。但朱子在辩论上有时遭到过情的诋毁，也只说“熹虽无状，自省得与此语不相似也”。——不辩，仍是心平气和，未失其学者风度。

世间之理无穷，思智探讨有所不能尽。尤其是解释经典，常时

流入纷繁，细碎。在西洋中世纪解释《圣经》也如此。此经院哲学之所以又译为“烦琐哲学”(scholasticism)，可见中外同然。即朱子晚年亦“颇悟其旧说之非，痛悔极艾。至以为自诳诳人之罪，不可胜赎”①。然王阳明亦说：“予既自幸其说之不谬于朱子，又喜朱子之先得我心之同然……”又《传习录》中有此一段文字：

士德问曰：“格物之说，如先生所教，明白简易，人人见得。文公②聪明绝世，于此反有未审，何也？”

先生曰：“文公精神气魄大。是他早年合下便要继往开来，故一向只就考索著述上用功。若先切己自修，自然不暇及此。到得德盛后，果忧道之不明，如孔子退修六籍，删繁就简，开示来学，亦大段不费甚考索。文公早岁便著许多书，晚年方悔是倒做了。”

士德曰：“晚年之悔，如谓‘向来定本之误’，又谓‘虽读得书，何益于吾事’。又谓‘此与守书籍，泥言语，全无交涉’。是他到此，方悔从前用功之错，方去切己自修矣。”

曰：“然。此是文公不可及处。他力量大，一悔便转。可惜不久即去世。平日许多错处，皆不及改正。”③

这么看来，阳明根本上是服膺朱子的。而阳明也灼见朱门之另一弱点，如云：“而其《语类》之属，及其门人挟胜心以附己见，固于朱子平日之说，犹有大相谬戾者……”④——因为门弟子太多，

① 王阳明：《朱子晚年定论·序》。

② 即朱子。

③ 王阳明：《传习录》卷二。

④ 《朱子晚年定论·序》。

朱子是一边作官，同时一边聚徒讲学。——弟子之谬解老师之说，在古今学林常见。许多纠纷点，已有后下王船山在《读四书大全说》中详细分析过了。弟子之误解老师之说，或与人争胜故意曲解老师所教，老师是不应负责的。“使西河之人，疑汝于夫子”，子夏也不免受到责难，可见古已有之，在孔门已经不免。如实弟子应独自树立，确立自己的人格，不当依草附水。这事到明代(是否可说一直到现代?)尤盛。推出老师为护符，或自诩秘受，心传，其实远违本师之教，其间变怪多端，到王学末流，讲学家风靡天下，其弊可睹。

夷考朱子平生议论，亦有实不妥当者。如说格物、致知、天理、人欲等。但我们今有此见解，是因为我们生于朱子(1130—1200)几于八百年之后，中间经过了若干汉学宋学之耆儒硕德的研究，方能脱出了那“理窟”，不为朱学所范围。就其时代论，朱子是伟大的，在普通伦理方面，确实陶铸了其当世之人，如着重公私义利之辨等教理。着实为学说奋斗了一生。宁宗庆元二年(1196)，韩侂胄用事，监察御史还诬朱熹十罪，诏“落职罢祠，门人蔡元定亦送道州编管。四年，熹以年近七十，申乞致仕。五年，依所请。明年卒，年七十一”①。生平当攻击“伪学”最盛时，有选人余嚞，至上书乞斩熹。从游之士，或逃隐丘壑，或更名他师，过门不入，甚至变易衣冠，狎游市肆，以自别其非党。而熹日与诸生讲学不休。……可见当时压迫之严重了。

---

① 《宋史》。

# 六　陆学非禅

温，寻也。重温，即是重寻。“温故而知新”，孔子之言。一见于《论语》，再见于《中庸》。朱子尝云：“旧学商量加邃密，新知培养转深沉”，甚得其意。后世王船山则推广此义，以谓“温故”者，乃寻绎其旧之所得，……乃“尊德性”之功。

粗略言之，“故”即旧之所习，亦可谓之“惯”。孟子言“今之言性者，故而已矣”，是说讲的只是后天之习惯，而非先天之本性。本性无有不善，而习性有善有不善。王船山氏谓：“以性之德言之，人之有知有能也，皆人心固有之知、能，得学而适遇之者也[1]。若性无此知能，则应如梦不相接。故曰‘唯狂克念作[2]圣’。念，不忘

① 今之言教育以启发为主，不宜灌输，亦本之此理。

② 作，则也。

也。求之于心而得其已知已能者也。抑曰'心之官则思',思则得之。此天之所与我者,心官能思,所以思而即得,得之则为'故'矣。此固天之所与我者,而岂非性之成能乎?以德之成性者言之,则凡触于事,兴于物,开通于前言往行者,皆天理流行之实,以日生其性者也。继之者善,而成之为性者,与形始之性也。性以为德,而即其性,'故'之为德性也明矣。奉而勿失,使此心之明者常明焉,斯其为存心而非致知也,明矣。"

船山此论精微。其"性日生,命日受"之说,为前哲之所未发,大可破俗见,以谓人一自出生受命,便至死不易。此说"温故"乃"尊德性"之功,正合象山之旨。象山之学,以"尊德性"为宗,谓"先立乎其大,而后天之所以予我者,不为小者所夺。夫苟本体不明,而徒致功于外索,是无源之水也。同时紫阳之学,则以'道问学'为主。谓格物穷理,乃吾人入圣之阶梯。夫苟信心自是,而惟从事于覃思,是师心之用也。……"这是黄宗羲《学案》中之说,表两边皆有偏蔽。

"重温"或再寻,倘只是增加一点新知,则仍是致知之事。而朱子有"新知培养转深沉"之说。倘其所谓"转深沉"是到了实见本体,则与陆说合。姑且看象山之教人。

象山教人,以发明本心为始事。此心有主,方可应天地万物之变。象山自己见道,自云亦纯由四书。本《孟子》扩充四端之说,教人明心,即先立乎此一大本,然后一切涵养省察之功,有其归趣。于此不妨参考其教学数事:

四明杨敬仲(简)时主富阳簿,摄事临安府中,始承教于先

生。及反富阳，先生过之，问："如何是本心？"先生曰："恻隐（之心），仁之端也。羞恶（之心），义之端也。辞让（之心），礼之端也。是非（之心），智之端也。"①此即是本心。对曰："简儿时已晓得，毕竟如何是本心？"凡数问，先生终不易其说。敬仲未省。偶有鬻扇者，讼至于廷。敬仲断其曲直讫，又问如初。先生曰："闻适来断扇讼，是者知其为是，非者知其为非，此即敬仲本心。"敬仲大觉。忽省此心之无始末，忽省此心之无所不通。

这是当下一指点，即省悟。有同于"居士闻木樨香否？"曰："闻。"曰："吾无隐乎尔。"这必须老师极为明通，而弟子也善悟善解。又参《语录》卷三十五，门人詹阜民子南所录：

他日侍坐无所问。先生谓曰："学者能常闭目亦佳。"某因此无事则安坐瞑目，用力操存，夜以继日。如此者半月。一日下楼，忽觉此心已复澄莹中立，窃异之。遂见先生。先生目逆而视之，曰："此理已显也。"某问先生何以知之。曰："占之眸子而已。"因谓某："道果在迩乎？"某曰："然。昔者尝以南轩张先生所类洙泗言仁书考察之，终不知仁，今始解矣。"先生曰："是即知也，勇也。"某因言而通，对曰："不惟知、勇，万善皆是物也。"先生曰："然。"

类此还有一广东学生事：他读《论语》子路曾晳章，总自谦逊说"不懂"。久后老师说："问问看，莫又真不懂哪？"——于是问他，他

① 语出《孟子》。

答说："子路，冉有，……。曾点却说到这里了。"——"这又懂?"——那学生仍然谦虚说："这也是偶然说中的。"

如是。可见陆氏之讲学，实与俗儒不同，非徒说明文字章句而已。其《语录》[1]中有云：

> 《论语》中多有无头柄的说话。如"知及之，仁不能守之"之类，不知所守所及者何事。如"学而时习之"，不知时习者何事。非学有本领，未易读也。苟学有本领，则知之所及者，及此也。仁之所守者，守此也。时习之，习此也。说者，说此；乐者，乐此。如高屋之上建瓴水矣。学苟知本，六经皆我注脚。

这一"此"，即上述之"曾点却说到这里"的"这里"。此即所谓"心得"。船山于其《读四书大全说》中，也涉及此一问题：

> 近见一僧，举"学而时习之"一"之"字问人云："'之'者，有所指之词。此'之'字何所指?"——一时人也无以答之。
>
> 他这总是鬼计，禽鱼计，与圣学何与？缘他胸中先有那昭昭灵灵石火电光的活计，故将此"之"字捏合作证。若吾儒不以天德王道、理一分殊，大而发育峻极，小而三千三百者，作黄钺白旄、奉天讨罪之魁柄，则直是出他圈套不得……
>
> 知之者之所知，好之者之所好，乐之者之所乐，更不须下一语。
>
> 夫子以此"之"字，统古今学者之全事。凡圣学之极至，皆

---

① 见《陆象山先生全集》卷三十四。

以此三极处之。然合之而大学皆备者，分之而随一条目亦各有之。

从乎当求所知、所好、所乐为何物之说，则于虚空卜度一理，以为众妙之归，则必入于释氏之邪说。

船山说“更不须下一语”，是说这是自明的。象山以“此”字代“之”字，亦可谓“统古今学者之全事”。但船山是反对释氏的，也反对象山。然象山确实见道。则未尝“于虚空卜度一理，以为众妙之归”，教人以“明本心”，与虚空中卜度不同。而且，象山亦反对释氏。但其说“此”，疑于禅师之不立语言文字而求证悟。所以朱门弟子，后来目其学为“狂禅”者，以此相攻。其间其实非止毫厘之差，而有千里之隔。“统古今学者之全事”，犹有“古”、“今”、“学者”之辨，若韦檀多哲学，则“此”(tat)包括宇宙万有。“此”即“是”，“是”是“真是”而非“幻有”，与释氏之说又不同。陆学，王(阳明)学末流，有阑入释氏之失，但皆非陆、王本人之失。今所探讨，是其本人之学，非其若干传之后的末学。老师不能替弟子负咎，已如前说。

夷考其被目为“狂禅”者，实亦有其由，在其生前已被人误解。象山于乾道八年(1172)登进士第。后除国子正；敕令所删定官[1]。曾被召见，因陈五论。轮对第一札读太宗起头处。上(孝宗，赵昚)曰：“君臣之间，须当如此。”答：“陛下云云，天下幸甚。”……读第二札论道。上曰：“‘自秦汉而下，无人主知道’，甚有自负之意。其说甚多说禅。”答云：“臣不敢奉诏。臣之道不如此。生聚教训处便是

① 见《宋史·儒林传·本传》。

道。"……于此，可见当时在朝廷已有此误会了①。

象山于此偏讲"生聚教训处便是道"，是就当时事势而言。以南宋之偏安，士君子无时不有恢复中原之念，所以提出范蠡霸越之"（十年）生聚，（十年）教训"之语。考其晚年荆门之政，如整顿吏治，筑立城池等，功绩巍然可观，不下朱子，或且过之。周必大尝称其为儒门躬行之效。大抵儒林之事功，自范仲淹而后，远非"袖手谈心性"而已。惜多不得展其抱负。皆远去禅宗人物不止千里了，何况陆氏。

又考陆氏家学，则纯属宗法社会一大家族中之礼教。"父贺，以学行为里人所宗，尝采司马氏冠、昏、丧、祭仪行于家"②。兄弟六人，兄九龄于秦桧当国黄、老之学盛行时，独尊程氏之学。登乾道五年（1169）进士第。仕至全州教授，未上而卒，年四十九。第五兄九韶，隐居为百口之家长。"晨兴，家长率众子弟谒先祠毕，击鼓诵其辞③，使列听之。"④有《梭山文集》，《家训》，《州县图》。——九渊在此环境中生长成人，何从与释氏之教相接触而得其禅宗之知识呢？及其应试登第，有何僧侣与相友而教以禅学呢？其后讲学传道，有何禅语授人呢？或以禅语为引据呢？亦或教人静坐，而静坐岂即是禅？道家亦复讲究静坐，又岂不可说为道家？——考之于史，皆得不到正确的答复。

---

① 见《陆象山先生全集》卷三十五。

② 《宋史·儒林传·陆九龄传》。

③ 谓其所撰家庭训诫之辞。

④ 《宋史·儒林传·陆九龄传》。

究竟一时代的精神哲学大师，——这可说上象山，而难于以称朱子，——也不能于异教之此一大宗派毫无所见知，或闻知。其见解与船山不异，佛、老一并排斥。尝说：“佛、老高一世人，只是道偏不是。”又说：“禅家话头‘不说破’之类，后世之谬。”也曾作出历史观察，见到“老衰而后佛入”①。那么，这些皆属异端了。——异端与正道相对为说，如云：“此理塞宇宙，所谓道外无事，事外无道。舍此而别有商量，别有趋向，别有规模，别有形迹，别有行业，别有事功，则与道不相干，则是异端，则是利欲，谓之陷溺，谓之旧（臼?）窠。说只是邪说，见只是邪见。”——这是针对释氏。——“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理。”此“道学”之所以为“理学”也。而又说到“此”字了。“格物者，格此者也。伏羲仰象俯法，亦先于此尽力焉耳。不然，所谓格物，末而已矣。”——这却是针对朱子。

又回到“这个”，即“此”，若不在当时陆氏的讲学氛围中，真也颇难于领悟。再举一事，见《学案》附录。

> 有学者终日听讲。忽请问曰：“如何是‘穷理尽性以至于命’②?”
>
> 答曰：“吾友是泛然问，老夫却不是泛然答。老夫凡今所与吾友说，皆是理也。穷理是这个理。尽性是尽这个性。至命是至这个命。”

“是理”即“这个理”。——这里容不着下一转语，悟即悟，不悟

① 皆见《陆象山先生全集》卷三十五。

② 语见《易经·说卦传》。

即不悟。见道即见道，未见道即未见道。即是“这个”，即是“此”。学者由是误认其为禅宗。

这也是一段著名的对话：

> 一夕步月，喟然而叹。包敏道侍。问曰：“先生何叹？”曰：“朱元晦泰山乔岳，可惜学不见道，枉费精神，遂自担搁，奈何？”包曰：“势既如此，莫若各自著书，以待天下后世之自择。”忽正色厉声曰：“敏道！敏道！恁地没长进，乃作这般见解？且道天地间有个朱元晦，陆子静，便添得些子？无了后便减得些子？”

时时以宇宙万化为心，乃有此无增无减之谈，一触即发。有如其《语录》中所记：“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理。”

这里涉及朱子，便不得不分辨朱、陆两家学术之同异，这是一复杂庞大的问题。如上节已有所说，现代研究也当是朱、陆并尊，必是朱子方可批评陆子，必是陆子方可批评朱子。两家门弟子互道短长，已属无谓，而今世再修治古已沉埋之戈矛，左袒右袒，交攻互讦，则做戏而已。我们只可采取两家之学，求其精蕴，与现代所谓精神哲学合者，从而表述，或力之所及，从而发扬光大之，方云有益。如上所引，陆评朱子，谓其“泰山乔岳，惜不见道”了，还有较深刻的批评：

> 或谓先生[1]之学，是道德性命形而上者。晦翁之学，是名物度数形而下者。学者当兼二先生之学。先生云："足下如此说晦翁，晦翁未服。晦翁之学，自信一贯，但其见道不明，终不足以言一贯耳。吾尝与晦翁书云：'揣量模写之工，依放假借之似，其条画足以自信，其节目[2]足以自安'，此言切中晦翁之膏肓。"

看来义理之辨，真在毫厘之间。王船山解释"一以贯之"与"贯之以一"大有分别。"执中"与"执一"，又当分辨。大致先已真切见道，方能一贯。陆与朱之书，其实亦颇委婉，其事是代其兄梭山与朱子辩太极图说。有云："……周道之衰，文貌日胜。事实湮于意见，典训芜于辩说。揣量模写之工，……[3]以子贡之达，又得夫子而师承之，尚不免此'多学而识之'之见，非夫子叩之，彼固晏然而无疑。先行之训，予欲无言之训，所以觉之者屡矣，而终不悟。颜子既没，其传固在曾子，盖可观矣。尊兄之才，未知其与子贡如何，今日之病，则有深于子贡者。……"

因为朱陆所争问题太大，姑且专考陆学何以被误会为禅。《语录》中有云："此道非争竞务进者能知，惟静退者可入。"又："人精神在外，至死也劳攘，须收拾作主宰，收得精神在内。当恻隐即恻隐，当羞恶即羞恶，谁欺得你？谁瞒得你？见得端的，后常涵养，是甚次第！"又："穷究磨炼，一朝自省。"又："或问先生之学，当来自何处

---

① 即象山。
② 原书是"其习熟"。
③ 即上文。

人?”曰:“不过切己自反,改过迁善。”——凡此,皆是教人自反,澄心内观,刻实论之,此与禅相似,然大与现代精神追求亦精神哲学上的追求有合。若随意翻检禅书,其任何语录之类,皆与这些话大异其趣,至少这些话不打机锋,不逞精彩,皆是平平实实之言,可遵可行。兹更引其一语,见其崭然卓立为儒林之见道而决不容误解为禅者。有云:“今一切去了许多缪妄、劳攘,磨砻去圭角,浸润著光精,与天地合其德云云,岂不乐哉!”——“合德”之说,出自《周易》乾之九五。

间尝思之,乾之九五,为“飞龙在天,利见大人”,——“见”今言“现”,——所谓“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶,先天而天弗违,后天而奉天时。天且弗违,而况于人乎?况于鬼神乎?”——凡此云云,以文明进化的立场观之,有其极悠远的历史背景,竟无妨说,源于初民部落对其酋长或首领的崇拜。“大人”指其“人君”或君主。如颂尧之仁如天,则已是文明开化之后的此一崇拜之留痕。西方的精神哲学以及瑜伽学,皆有与宇宙间至上神圣者或与自然合而为一之说。这是将自己的人格扩大化,实际上已是无帝王可称,乃有此抽象化的理念。在君主时代,为避讳起见,“利见大人”,自然不好称“利现”,朱注解此“见”字如常义。以回纥见郭子仪为喻。似乎陆氏以成就为圣贤为主旨,“合其德”,“与天地相似,故不违”。

# 七 论学之诗

“圣人之道，入乎耳，存乎心，蕴之为德行，行之为事业，彼以文辞而已者，陋矣！”——这是周濂溪之说。周子是主张“文以载道”的。“文辞，艺也。道德，实也。笃其实而艺者书之。美则爱，爱则传焉。贤者得以学而至之，是为教。故曰：言之无文，行之不远。……不知务道德而第以文辞为能者，艺焉而已。噫！弊也，久矣！”[①]后之道学家多同此见解。

朱子是曾有“诗人”之称的。陆子所留下的诗不多，不过数首。因牵连一学术讨论会，故分录之。

---

① 《通书》。

淳熙二年(1175),吕东莱约先生[1]及象山、紫阳,会于广信之鹅湖寺。先生谓象山曰:“伯恭约元晦为此集,正为学术异同。某兄弟先自不同,何以望鹅湖之同。”遂与象山议论致辩。又令象山自说,至晚罢。先生曰:“子静之说是。”次早,象山请先生说。先生曰:某无说。夜来思之,子静之说极是,方得一诗云:

## 鹅湖示同志

孩提知爱长知钦,
古圣相传只此心。
大抵有基方筑室,
未闻无址忽成岑。
留情传注翻榛塞,
著意精微转陆沉。
珍重友朋勤切琢,
须知至乐在于今。

象山曰:“诗甚嘉。但第二句微有未安。”先生曰:“说得恁地,又道未安,更要如何?”象山曰:“不妨一同起行。”及至鹅湖会,东莱有问先生别后新功。先生乃举诗,才四句,紫阳顾东莱曰:“子寿早已上子静船了也。”举诗罢,遂致辩于先生。象山曰:某途中和得家兄此诗,云:

---

① 即陆九龄,子寿。

墟墓兴哀宗庙钦，
斯人千古不磨心。
涓流积至沧溟水，
拳石崇成太华岑。
易简功夫终久大，
支离事业竟浮沉。
欲知自下升高处，
真伪先须辨只今。

三年之后，朱子乃和此诗：

德义风流夙所钦，
别离三载更关心。
偶扶藜杖出寒谷，
又枉篮舆度远岑①。
旧学商量加邃密，
新知培养转深沉。
却愁说到无言处，
不信人间有古今②。

三首妍媸略同。象山谓“第二句微有未安”，想来在“只此心”三字。古圣相传者，是“道心”，尧命舜之言曰：“人心惟危，道心惟危。”人人皆具之心知，亦不必古圣传授。但道心即是人心，人固不

① 此朱子之所以为诗人也。
② 以上均见《学案》所引。

可有二心。此亦无论。终究“微有未安”者，想系指此。其次，“著意精微转陆沉”，此颇有见地。“陆沉”二字首见《庄子·则阳》，物沉于水，则沦没；人隐于世俗，则陆沉，同一形况词。“精微”之学，原是“著意”不得的。何况这是心学。往往至精深极微妙之处，只可心领神会。于此不可执着。以道学正统自矜者，未免此过，使人感觉其道高深莫测。或者朱学之徒亦有之，而陆氏总说“易，简”——“易简而天下之理得矣”。“乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功，有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。”①

——此象山“易简功夫终久大”句之由来。

此一学术讨论会，朱子当然不怿而去。三年之后方答辩以一诗，于其末二句致讥，曰：“不信人间有古今。”——这似乎也不完全是讥讽。在修为上，无论是儒或释或道，有此一心境，静定到某一阶段，是主观上时间、空间的观念双泯的。客观的时、空当然不因此而改变。粗略观之，朱子是存讥讽。

从文学立场用现代眼光看，三首皆不是怎样的佳作，属讲学家的议论，近于口号。讲学家从来多是薄此不为，没有好诗。因为这颇明白揭出陆学主旨，故拈出一说。

---

① 《易经·系辞二传》。

# 八　所立卓尔

前所举陆学主旨在“尊德性”云云，大体已是。然仍有些节目，还应当录出，使人所得的印象比较分明。尤其是不致左右朱、陆之间，蹈前人偏袒之弊。

> 人要有大志。常人汩没于声色富贵间，良心善性都蒙蔽了。今人如何便解有志。须先有智识始得。
>
> 须是有智识，然后有志愿。

“志个甚底?”——先要有智识。智识从何而得? ……终于不外是“道问学”之一途。

> 一学者自晦翁处来。其拜跪语言颇怪。每日出斋，此学者必有陈论，应之亦无他语。至四日，此学者所言已罄。力请

诲诘。答曰:“吾亦未暇详论。然此间大纲,有一个规模说与人。今世人,浅之为声色臭味,进之为富贵利达,又进之为文章技艺,又有一般人都不理会,却谈学问。吾总以一言断之曰:胜心。”——此学者默然。后数日,其举动言语颇复常。

“胜心”可说是好胜之心。倘自立卓尔,自是所谓见道明,必不至有此私意,必胜人而后已。即如体育竞赛,自然争先,但决不是专以胜人为目的。技能果高,则自不落后,无此一私意存于胸中,——今言“心理包袱”,——可能表现更好,往往是新进少壮即年较轻者夺得锦标,无此私意故能发挥自如,而其技果高,故胜。为学亦然,有云:

“莫厌辛苦”,此学脉也。
“惟精惟一”,须要如此涵养。
学者不可用心太紧。深山有宝,无心于宝者得之。

居象山,多告学者云:

汝耳自聪,目自明,事父自能孝,事兄自能弟。本无欠缺,不必他求。

又云:

优裕宽平,即所存多,思虑亦正;求索太过,即所存少,思虑亦不正。

又云：

内无所累，外无所累，自然自在。才有一些子意，便沉重了。彻骨彻髓，见得超然于一身。自然轻清，自然灵大。

又云：

人共生乎天地之间，无非同气，扶其善而沮其恶，义所当然。安得有彼我之意？又安得有自为之意？

又云：

自立自重，不可随人脚根，学人言语。

又云：

大凡为学，须要有所立。须思量天之所以与我者是甚底。为还是要做人否？理会得这个明白，然后方可谓之学问。

又云：

人生天地间，如何植立。

又云：

上是天，下是地，人居其间，须是做得人方不枉。

又云：

学者须是打叠田地净洁，然后令他奋发植立。若田地不净洁，则奋发植立不得。古人为学，即“读书然后为学”可见。然田地不洁净，亦读书不得。若读书，则是假寇兵，赍盗粮。

又云：

激厉奋迅，决破罗网；焚烧荆棘，荡夷污泽。

又云：

要当轩昂奋发。莫恁地沉埋在卑陋凡下处。

凡此诸条，象山为学教人之宗旨，大致可见了。要得窥其全豹，今仍有其全集在。可惜《复斋文集》，明万历中文渊阁尚有之，至清全祖望时已亡佚。看来陆氏兄弟，一皆有所立，卓尔，而兄弟之宗旨，又微有各不相同处。皆可说是独立不惧，遁世无闷的人，虽各有政绩，然皆非高官显宦。复斋谥“文达”。象山谥“文安”。

今且以现代精神哲学绳之：自“莫厌辛苦”以下，皆是言治学之方，亦即精神修为之道。正如学打拳，初学不宜用力，不可勉强，要优游涵泳，从容不迫，只若持之以恒，久之自然中规中矩。思虑很难泯除，要在反观其起处，即一念之动，已能辨其正与不正，不正则改，亦自心知之。正如上文所言，“内无所累，外无所累……自然轻

清，自然灵大”。这正如静坐时，似乎视听皆寂，然昭昭内觉，不是半昏迷半妄想之状态。心正则气正，气正则身体器官功能皆随之而正。

讲到“人共生于天地之间，无非同气……”云云，这是凡理学家皆讲究的。张子（横渠）说：“民吾同胞，物吾與也”，正是此理。——附带说，张子此语，著于《西铭》。《西铭》中云：“故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。”两语，最为见道。推之于印度韦檀多学之“自我”，其理一般无二。又云：“尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼其幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癃残疾茕独鳏寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。”可谓孔、孟哲学之菁华，西洋之“人道主义”，举不外是。——一言以蔽之，曰不自私，或曰无私。是放诸四海而皆准之义理。

但其谆谆勉人者，是“自立自重”，自我有独立精神，这与孔子绝四之“毋我”不相抵触。大丈夫是顶天立地，三才之一，与天、地参，可说“做得人”也不简单。“‘学者’，所以学为人也。”这句话是从古至今讲之不完。只此一路。“或有讥先生之教人，专欲管归一路。先生曰：‘吾亦只有此一路。’”①路即是道，文言出之。道，一而已矣。所以前人有云：“陆子有得于道，壁立万仞。”以气象言，或者有同于程子之“泰山岩岩”。

讲到“自立”，北宋诸儒的气魄，着实不凡，皆是不肯依傍他人，即于古人也不肯依傍。司马光已疑孟子之说。而邵雍别创先天，自

① 见《学案·附录》。

成一易学之体系。自立其数，数据其理。成其《皇极经世书》，其后张文饶本之又别立一蓍法，不用大衍氏之四十九蓍，而取七十二。合一曰太极，分为二以象两，以后揲右揲左等……皆是自出心裁，不泥古人。象山是抱这种精神。朱子亦然，唯恐落入了他人的窠臼。

这里有触目惊心的一段话，几乎是完全与西欧基督教的修为一样，即“打扫田地”之说。“田地”是说“心田”。那譬喻不说“田地”却说“殿堂”，应当打扫清洁，乃能安妥神像，即人的心灵。荆棘污秽，则喻人欲。从俗说：人的良心不正，则愈有本领只愈助其为恶。如今西方的犯罪者，很少是无知无识的人，多是知识分子，而且精明能干，技术高强。我们当然不会偏激如庄子，以仁义圣智归之于大盗[1]，但以今世之社会现实而论，如造伪钞，贩假药，制毒品，劫人质，……种种社会上的罪恶，皆非很高的技术不行。所以象山谓此等人若以学问传授之，使之“读书”，则无异“假寇兵，赍盗粮”。

朱子有“天理流行，人欲净尽”之说，其说大有可研究者在。后世非之者，以为贻祸不浅。但近世的精神修为，多是说治心而养生，养生莫善于寡欲，欲即情命的要求，不可剿绝净尽，重在转化之而趋于神圣一途，即使之归顺。归顺于天地间之“理”，西方称之为“上帝”。此则于《礼记》所谓“傲不可长，欲不可从”[2]之说相合。总之，鸿庞美善的生命力，是不可戕贼的。要培养，使之用于正途。

学者也诚然要有点气概。志趣高远，方不沉埋于卑陋凡下处。

---

① 《庄子·胠箧》。

② 从，即纵。

陆子曾有句云：

仰首攀南斗，
翻身倚北辰。
举头天外望，
无我这般人。

其气魄之大，由此是可想见的。也诚然要有这种气概，个人与社会方有进步，方可践履崇高上达之途。一般道德水准方可提高，凡人不致沦于卑鄙下贱。周敦颐之爱莲，亦是此理。

自来批评象山者，谓其失在“粗”。“粗”是说未能入细。然“粗”可存大体而不失于琐屑。“细”则难于改变为广大，久远。又议其恃才之高，信己之笃；疾人已甚，甚至骂人为“蛆虫”。——在儒家，不教人完全除去喜、怒，发怒只求其“中节”，得其“和”。在旧式医学上，也有一怒可以治好某种疾病之说，如心理上之幽忧，或身体上之某种郁滞。那是配以阴阳五行之说，其在《易》曰“震”。所以发怒不完全是坏事。——但象山之怒，或者非为俗事而怒，庸许在辩论道理之时。至若斥人为“蛆虫”，则未必不然，难说必然没有其事。但以孟子之圣，也曾斥人为“蚯蚓”，其讥诃陈仲子，也可谓刻画尽致了。这不能称为败德。当然，以平心静气析理为宜。推之古史，宗教主如耶稣亦曾发怒，且动手推翻过圣庙里兑换金钱的人之钱柜等。说者谓这是其被钉十字架的主要原因，扰害了某些人的活计。

除指出这两种过失之外，在历史上寻不出其他对象山的指摘。

才高非过，气盛以发怒为极。在学理上与朱子的争论，“其争也君子”，不可与俗人闹气混为一谈。

检《学案·附录》中，还有此一条，颇待解释，录之如下：

> 临川一学者初见，问曰：“每日如何观书？”——学者曰：“守规矩！”——欢然问曰：“如何守规矩？”——曰：“伊川《易传》，胡氏《春秋》，上蔡《论语》，范氏《唐鉴》。”——忽呵之曰：“陋说！”
>
> 良久复问：“何者为规？”
>
> 又顷问：“何者为矩？”——学者但唯唯。
>
> 次日复来。方对学者诵“乾知大始，坤作成物，乾以易知，坤以简能”一章。毕，乃言曰：“乾文言云‘大哉乾元’；坤文言云‘至哉坤元’。圣人赞易，却只是个简易字道了。”遍目学者曰：“又却不是道难知也！”又曰：“道在迩而求诸远，事在易而求诸难。”顾学者曰：“这方唤作规矩。公昨日道甚规矩？”

这一段话，似乎难解。临川学者说“守规矩”，并没有错。他必定是读过这几种书，守绳墨而弗失，这或者是他的“学里”（或者他从前的书院里）的规矩。而一提到这位新老师的面前来，便被诃曰“陋说”！

这里我们可想象朱、陆之异同。倘将此说提到朱子面前，庸或会遭首肯或甚至赞许。这几部书并不是不可读的坏书。伊川从头颇为象山所反对，但象山必不以此一例而排斥其书。其余三种皆多有可取，尤其是胡安国之解《春秋》，议论多为当世诸儒所许。何以这位老师听到了，想了一下，忽然呵斥？

这道理是师生所谓“规矩”，意思各有不同。一取超上义，一取世俗义。

问：“何者为规？何者为矩？”——象山是取孟子之说，“规矩，方圆之至也。圣人，人伦之至也”，以及“不以规矩，不能成方圆”。——何以联上《大易》之乾坤呢？其思路仍是天圆地方之古说。由规矩乃想到圆方，由圆方乃思及天地，乾坤，以归于《易》理。——换言之，该学者之言，乃在世俗范围以内；而此老师之意，乃广推至《大易》之宇宙观。两者相形，前者自显得微小而且鄙陋了。

象山更举“道在迩而求诸远，事在易而求诸难”两语，以阐明所谓“简易”之理。亦与上所引规矩方圆两处，同出《孟子·离娄》。象山由《论语》、《孟子》而见道，心思是萦在这些章句上，横说直说，无不通贯。亦如孟子所云：“先立乎其大者，则小者不能夺也。”

有说象山教人静坐，以存本心，无用许多辩说劳攘，便属禅学。——宋明儒者主静者多，普通以之为权教，所谓圣人之教，有经有权。其所以为经者，大有所在。如前已云，亭林谓其“专务虚静，完养精神”。此正所以救空言辩论劳攘无功之弊，其事仍属工夫；当问完养精神是为了什么。譬如人的睡眠，亦是恢复体力及完养精神之方，然自来无有以睡眠为教者。

# 九　非禅之悟

"狂禅解经"，是指以禅宗之说，解释孔门之经，自明末以后，大为世所诟病。真以佛理而解释儒经，史上大有人在，但不入所谓"狂禅"之列，儒释两家皆罕以为然①。而有求会通儒释或三教合一者，又很少不失败。姑从"禅"学稍理出一明确概念。

① 兹即从道学家中录出一人为例："张九成，字子韶，钱塘人。从学龟山。绍兴二年，廷对第一。……""有所谓《心传录》者，首载杲老（即僧宗杲）之言，以'天命之谓性'为'清净法身'，'率性之谓道'为'圆满报身'，'修道之谓教'为'千百亿化身'。影傍虚喝，闻者惊喜。晦庵尝谓洪适刊此书于会稽，其患烈于洪水猛兽。……上蔡（谢良佐）言禅，每明言禅，尚为直情径行。杲老教横浦改头换面，借儒谈禅而不复自认为禅，是为以伪易真，鲜不惑矣。"——黄宗羲于此条曰："朱子言张公始学于龟山之门，而逃儒以归于释。宗杲语之曰：'左右既得把柄，入手开导之际，当改头换面，随宜说法。使殊途同归，则住世出世间，两无遗憾矣。'……横浦虽得力于宗门，然清苦诚笃，所守不移，亦未尝讳言其非禅也。若改头换面，便是自欺欺人，并亦失却宗门眼目也。"（见《横浦学案》并其《附录》）

佛入中国以前，当然无所谓禅宗。“禅”字本义是“祭天”，如说“封泰山，禅梁父”。祭时扫地为坛即墠，因祭天之为神，所以从“示”，而变“墠”为“禅”。为坛祭天，为墠祭地。假借为传授之“传”，为替嬗之“嬗”。佛入中国以后，以此字翻 Dhyāna 之音，即“禅那”而简称曰“禅”，原义为“静虑”，“止观”，表一种心理上的修习。若专以“静虑”而论，则难于说在佛入中国后始有。通常这种修习是静坐，而静坐是自生民以来已有，甚且很难说始于道家或神仙家。《庄子》中言及“今子有大树，何不树之无何有之乡，广莫[1]之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下……”这里所说的“无为”，意思只当于静坐或入定。在空旷地方的大树下静坐，正是一常俗事。若静坐后作止观或作妄想，入定或出神，皆是些不同的事。在翻译佛典名相尚未标准化之时，“无为”亦以译后来音翻之“涅槃”。那么，无论在后来之大乘禅、小乘禅、如来禅之类，皆可谓是佛教中的一种修为，即静虑。而静虑这修为，自古有之，在佛教以外各教皆有之，被称为外道禅。即如今之默作祷告，也可归之于静虑。全世界各教中皆有之。道家有之，儒家亦有之，则不能说为佛教所专有。

严格从佛教中之禅法言之，则台宗之九种大禅，条分缕析，颇为详尽了。通常则此所谓禅，是如来禅与祖师禅并论。这在中国为然。中国佛教里的禅宗，是佛教入中国后一种中国文化产品，已超出印度的佛教而外。灵山即灵鹫山，其地其名至今仍在，但所谓拈花微笑而成其教外别传者，在梵文典籍中如至今所发现者，了无踪迹可寻。也许曾有历史记录，早已随那兰陀寺之焚毁而一并消

① 广莫，即旷漠。

亡；也许根本未曾有何记录。说为原本不立文字，只靠以心传心。相传中土以菩提达摩为初祖，史上菩提达摩实有其人，因与梁武论法不契，遂渡江而往北朝，入嵩山面壁静坐九年。“一苇渡江”通常误解为一种神异，一人立在一根芦苇上而渡过长江。古代之“苇”，可想象为以芦苇为盖的木船，如《诗经》中所说“谁谓河广，一苇杭之”，河或是指黄河，而“一苇”不是指一茎芦苇草。似乎菩提达摩所传授者，不仅是后来的不立文字之所谓心传，因为他最后仍是传授《楞伽经》。其迁化“洛滨”，则是终于华北。其“只履西归”，有人在雪山路上遇到他手提只履，也似是神化其人的神话。而菩提达摩的师承世系，除在华文有记载外，在印度亦复无考。我们不妨假定，自佛教传入中国以后，禅法或静虑之方一定同时并传。因为最早也有《安般守意经・禅行法想经》（均为后汉安世高译）之类，后下还译有《禅要秘密治病经》（刘宋沮渠京声译）等。到齐梁时乃发展为一独立之禅宗而为祖师禅①。

如何从佛教本身产出了这么几乎与之以否定的宗派呢？从历史观点说，这是因为佛教本身已发展到出乎凡人力所可操持的限度以外了。三藏之文字，除所译的经典以外，即华方的著作如注疏等，已经是汗牛充栋，有如儒家之载籍既博，“屡世不能竟其学，当年不能究其礼。”既非人力可胜，自然不免弃斥。而质量上又很少新说，不足以应人心求变易求进步之需。于是在印度自龙树而后，抵抗不过传统婆罗门教的势力，佛教大乘本身变质，专门转到密乘方面去了。在中国一方面到相当限度接受了密乘，一方面来了一

① 据梁慧皎撰《高僧传》，自竺僧显而下，习禅者二十一人。据唐道宣《续高僧传》菩提达摩以前尚有四人。

大廓清运动,发展了禅宗。其次因为一种形而上的要求(即叔本华所说的 Metaphysisches Bedürfnis)在凡人皆有,不限于知识分子。大致投入僧伽的,也是鱼龙混杂,许多人并不识字,知识水平不高。比方禅宗六祖慧能,便是识字不多的人。由是不能以佛学之学为重,而径趋直于学佛之佛。另外从哲理方面看:遥遥一涅槃的目标在远,一大部空宗般若的议论在前,一切如梦、幻、泡、影,如露、如电。那么,便是一切皆空了。而究竟仍有梦、幻、泡、影、露、电,又难说为一切皆无。于是不得不说远离二边,契会中道。譬如说已知实是无花无相,又不可说无花无相,这是已陷矛盾,达到推理之穷,只合有无双超,超出语言文字之外。只合默然契会,有如三方程之外,另添了一方程或二方程。衍变出无理之理,成了禅宗。

说教或教示是可以多方面的,不必专在语言名相上。日常生活,随时随处是教示之机,所谓青青翠竹,郁郁黄花,皆是。如庄子所云,则"每下愈况"。略看一些禅宗的大师之证道或印可之机缘,便知道是些学人将自己的全部生活皆安立其中了,而毫无所凭藉。所以程子尝说禅师是天下最忙的人。而其机锋逞之亦不可尽。由是其三藏十二部经,可譬之烂草鞋;一棒打杀佛,也算是供养恭敬了。——这便到了儒林所指之"狂禅",早已不限于"静虑"一事。

一切推翻,独辟天地,实在求真,如痴如狂,于此不以学问为长,所期只在彻悟。根本无可究诘,它早已鹞子去新罗,超乎语言而上。开口便错,拟议即非。……诸如此类,所谓禅悟者,实与儒修相去甚远。王学末流,或许有人也沦入狂禅,则已是不能算门墙中人了。如良种嘉植,经若干代以后,可变到愈优良,或变到薄劣。不足论。

禅家有许多公案，语录，宋学家也有些轶事，记闻。清人有攻宋、明道学家之语录者，古文家且以语录为俗物，以其言羼入文章为病。“以为异端记其师语，谓之语录，犹之可也。吾儒何必摹仿之，亦成语录?”——这，似乎不能责备道学家怎样鄙陋。大抵历史文字之用不外两汇：一记事，一记言。古史中言与事俱记，而一部《论语》，便可谓为最古之语录。子游子夏之徒，在哲人既萎之后，收集同门同志多年的笔记，互相考订，加以编纂而成，开端便是“子曰”，与语录中开端多作“先生曰”，一般无二。或亦算子曰，则是尊称其师为子而非孔子。可见清人之攻击，乃是忘记了其起源，在这一点上，不是道学家摹仿了释氏，而是禅师家摹仿了儒宗。若果有意摹仿异端，则开端宜曰：“如是我闻”，或“闻如是”。在禅宗之语录已不如此，其出自儒门，似无可疑。是佛教语录盛行之后，乃生此误解。

黄宗羲议衡麓一派宋学曾涉及这问题，有云：“湖南一派，如致堂(胡寅)之辟佛，可谓至矣。而同学多入于禅，何也?”朱子尝举一僧语云：“今人解书如一盏酒，被一人来添些水，那一人来又添些水，次第添来添去都淡了。愚独以为不然。佛氏原初本是浅薄，今观其所谓如来禅者，可识已。其后吾儒门中人逃至于彼，则以儒门意思说话添入其中。稍见有败缺处，随后有儒门中人为之修补增添。次第添来添去，添得浓了，以至不可穷诘。而俗儒真以为其所自得，则儒淡矣，可叹也。”——朱子此喻只就外表形容了一大概，其实两家之精要，或说最深的真理，无同喻，不容增减。如来禅大大弘扬了禅宗，而得力于语言文字或竟可说文学诗词之助，也是历史事实。给在儒门中增添了装饰。

自来学林有此见解，谓宋学之形成是受了禅宗的影响。这是

事实。同时宋学影响了禅宗，也是事实。相互的影响，不足以证明何者为高明，较胜，光荣。程、朱皆是用心研究释氏以及老、庄有年，然后卓立其理学，各成其教（非宗教）；而禅门之南能北秀，灯印相承，自成其系统秩然。究竟禅宗是中国本土文化的产物，也无可讳言。菊花的本种不过是野地里星黄的小花，及经培植了若干代已变成如云如霞的大花了，可以为喻。又如文化交流，有时必不能不相互影响，虽欲拒斥之亦难奏效，康昆仑弹琵琶已染胡风，倘若恢复雅正之声，必须净尽废弃所学十年，重新学起。思想之流传，倘其中涵真理，真是速于置邮而传命。往往正知觉在排斥它，而潜知觉在吸收它。究之理学之往往被误会为禅宗者，是其教学的方式，往往相同，除了理学家不持杖打人，很少大声斥喝或呵骂；竖拂子则非释徒所专，早在六朝已有，难说是从西域传来，要之指点方式，不甚相异，皆属外表，而其教义各自独立；儒自儒，释自释，壁垒森严分峙，旗帜鲜明，难以团结。就其外表方式一面观之，如举数例。

和靖（尹焞）称东皋（冯理）见伊川曰："二十年闻先生教诲，今有一奇事。"伊川问之。曰："夜间燕坐，室中有光。"伊川曰："颐亦有一奇特事。"请闻之。伊川曰："每食必饱。"①

这是门墙最高峻且反对释氏最力的程夫子说教之方，竟似乎禅师家之说法。——"夜间燕坐，室中有光"，陆务观游亦曾有此经验，陆氏是从事于道家的修为的，"宣和人饮庆元春"，也很长寿。这是视神经感觉上的变异。大致这类异相出现，表示其修为功夫

① 《河南程氏遗书》卷二十一，上，伊川先生语，张绎录。

已深，亦恰是歧路或邪道之开端，只合任其过去，绝对不可执着。程子了不以此为奇，可谓大具手眼。而这一问答，从外表看，不异于一禅门公案。

邵尧夫谓程子曰："子虽聪明，然天下事亦众矣，子能尽知耶?"——子曰："天下之事，某所不知者固多；然尧夫所谓不知者何事?"是时值雷起。尧夫曰："子知雷起处乎?"子曰："某知之，尧夫不知也。"尧夫愕然曰："何谓也?"子曰："既知之，安用数推也? 以其不知，故待推而后知。"尧夫曰："子以为起于何处?"子曰："起于起处。"尧夫瞿然称善。①

伊川先生病革。门人郭忠孝往视之。子瞑目而卧。忠孝曰："夫子平时所学，正要此时用!"子曰："道著用便不是。"——忠孝未出寝门而卒。②

这几则例子，皆属外表，然正是后世误解之由来。于宋儒尚指其为狂禅，于明儒之未及宋儒者更不必说。清世汉学家之非毁道学，多以这些外表现象为疵病。那在现代皆感觉其无谓了。儒释之争非此所论，北宋诸道学家，如谢上蔡，东莱三吕，杨龟山晚年，游廌山初年，——"游酢，杨时，先知学禅，已知向里没安泊处，故来此，却恐不变也。"③——皆是曾致力于佛学的。也可疑大程子亦复深通禅理，然二程子以及后来的朱子，皆是大力攻击释氏的，维护了道学的传统。大率言之，诸儒之见道有得皆非由于释氏，其立

① 《河南程氏遗书》卷二十一，上，伊川先生语，张绎录。

② 《河南程氏遗书》卷二十一，上伊川先生语，张绎录。

③ 《河南程氏遗书》卷二，上。

身、行道、说教皆不外于儒家，其特色有二：一是直由孔孟而见道有得，一是可不由师授而明理成宗。二事在某些人只是一事。换言之，即大彻大悟，而卓然独立。若是必于佛教求葛藤，则可说诸人皆属“独觉”，——不必说“缘觉”，因为梵文之“独觉”（Pratyekabuddha）一名词，音译“辟支佛”，或译“钵剌翳伽佛陀”，本字无“缘”义。旧说为观飞花落叶而成道者，即不必附会其悟十二因缘而谓之“缘觉”。以其讲学而论，在释氏则皆说为属十地菩萨。但总归一样，其人是曾大彻大悟，在世俗中即所谓“上了岸的人”。

一有彻悟便称之为释家，这是流俗之错误见解。不单是由儒而悟道，由他道或其他宗教皆有证悟之事。笼统皆指为禅悟，是谬见，误解。兹再从宋儒中录出几例，证明确实有这回事。象山正是由读《孟子》而见道，无直接从而传授之师，纯由自力，独立成宗。

> 问：如何是“万物皆备于我”？
> 先生（王信伯）正容曰：“万物皆备于我。”
> 某于言下有省。①

> 林拙斋记问曰：天游尝称王信伯于释氏有见处。后某因见信伯问之。信伯曰：“非是于释氏有见处，乃见处似释氏。初见伊川，令看《论语》，且略通大义。乃退而看之良久，既于大义粗通矣，又往求教，令去玩索其意味。又退而读之。读了又时时静坐。静坐又忽读。忽然有个入处。因往伊川去吐露。伊川肯之。”某因问其所入处如何。时方对饭，信伯曰：

① 《震泽记善录》。

“当此时，面前樽俎之类，尽见从此中流出。”

按：此解释孟子“万物皆备于我”一句，竟无言说，而闻者有省。全祖望谓其“近乎禅家指点之语”。然这不是无意义话头。下二句是“反身而诚，乐莫大焉”。正解是万事皆具于心。双泯主体客体扩大此心为万事万物而同此一我，正是内证之事，要有所体会，于是有省。全氏也只说这“近乎禅”，即似禅而非也。“见处似释氏”，即在儒门有此见解，似释而非也。读《论语》兼静坐忽然有悟，往告伊川（在禅家则多是呈四句偈语，经老师印可），于此则伊川加以肯定，两家程序又是相同。这显然难说是从释氏人，乃其见处似释氏。总之，皆是外在表相。

于此有牵连象山之处。全氏云：“洛学之入秦也，以三吕。……而其入吴也，以王信伯。信伯极为龟山所许，而晦翁最贬之。其后阳明又最称之。予读信伯集，颇启象山之萌芽。其贬之者以此，其称之者，亦以此。象山之学，本无所承。东发以为遥出于上蔡。予以为兼出于信伯。盖程门已有此一种矣。”[1]

王苹（即信伯）之弟子陈齐之（即陈唯室），亦福建人，自言：“初疑‘逝者如斯’[2]，每见先达必问，人皆有说以见告。及问先生，则曰：‘若说与公，只说得我底，公却自无所得。’——齐之其后有诗曰：闲花乱蕊竞红青，谁信风光不系停。问此果能知逝者，便须触处尽相应。——盖至此方有所自得。”[3]于此诗可见与上堂呈四句

① 《震泽学案》。

② 《论语》。

③ 《震泽记善录》。

偈也不甚相远。信伯之徒，亦主直指以开人心。必不可误认为禅。此即谢山所云“程门已有此一种”。

外此，还可举出一无直接从而传授之师，然仍是一见道之儒者，即范浚，字茂明，浙江兰溪人，世称“香溪先生”。因秦桧当国，闭门讲道。其文世所诵习，朱子取其“心箴”，元之胡仲子始表章之，谓其多超然自得之语。朱子谓先生不知从谁学。尝有答潘默成书云：“肤受末学，本无传承。所自喜者，徒以师心谋道，尚见古人自得之意，不孑孑为世俗趋慕耳。”——谢山谓：“伊洛既出，诸儒各有所承，范香溪生婺中，独为崛起，其言无不与伊洛合，晦翁取之。……”又云：“先生所为文集，若未尝见关洛诸公书者，故绝口不及也。……”[①]然则有得于孔孟之经，似略不染于世俗，又无师承，终于亦成为一出类拔萃人物，与象山同。

古之教人者，不论儒、释，以至于道，大抵多术多方。为师者随机指点，不限于教说。在禅门有所谓棒喝。喝是大声呼喝，棒是用木杖敲打，近于所谓体罚了。这在现代似乎已废，或者老师所持之戒尺仍在，是用以儆戒年轻沙弥之犯规矩。此外在坐禅时有困累而昏沉瞌睡者，监场僧还有时持一附着软球的长竿去触醒他。当然，这些在寺庙中有，在书院中从来没有。棒喝自表面观之，也颇近于野蛮了。然其意义不在此事本身，而在棒喝者以此警发学人，要将其知觉性提高到与祖师的同一水平，是因那一警而知觉性改观了，有时几乎是一切颠倒过来，成其顿悟。此之谓“接引”人，其内中深义有在于此。自世俗观之，这便是“狂禅”之作为。在道学家则从来不用这一套，然其指点，或接引，或开示，也随机应节，进

① 四库集部，收《香溪集》二十二卷。以上并见《学案》卷四十五。

退无常。端在为师者之善诱善导。轻轻一指点，也可发人深省。这类例子随处在宋明儒者中可见，聊举一二：

> 尹和靖初为科举之学。先生（苏昺）谓之曰："子以状元及第即学乎？抑科举之外别有所谓学乎？"——和靖未达。他日会茶。先生举盏以示曰："此岂不是学？"和靖有省。先生令诣小程受学。
>
> 谢上蔡诵史，不遗一字。明道曰："贤却记得许多，可谓玩物丧志！"谢闻之，汗流浃背，面发赤。明道却云："只此便是恻隐之心。"及看明道读史，又却逐行看过，不差一字。谢甚不服。后来省悟，却将此事做话头，接引博学之士。
>
> 象山时时教人明心。一日，詹子南方侍坐。先生遽起，子南亦起。先生曰："还用安排否？"

自外观之，道学家与禅师之启导之方，形式往往无异。然有根本主旨之异，所以方法究竟不同。道学家从来没有出一句无意义话头，如禅宗之教人参会。所言皆在理智中，可能其内容超理智而上，但绝非神秘使人不解，如猜谜语。明之王汝中，阳明之大弟了，尝云："师门尝有入悟三种教法：从知解而得者，谓之'解悟'，未离言诠。从静中而得者，谓之'证悟'，犹有待于境。从人事练习而得者，忘言忘境，触处逢源，愈摇荡，愈凝寂，始为'彻悟'。"

想来孔子之所谓"朝闻道，夕死可矣"，其说"闻道"，有如此重大，必定是与彻悟有关，即后世之所谓"见道"。禅修似乎是达到大彻大悟之后，不久便死去。但道学家或儒家之修为，不以彻悟为极，与今之精神哲学同。其宗旨在于转化气质，乐其所学，彻悟也

只是其精神追求之路上一里程碑。释氏也有平生一悟再悟的，总之是一番精神经验，或大或小。纵使有了最高经验，不必其人便死，在儒者还有立己立人达己达人，以至治国平天下一系列大事。历史上闻道或见道之士不胜枚举，为史者也未能搜罗皆尽，或著名或不著名，兹拈出一例，以概其余。

> 赵思孟，又称赵醇叟，宋之宗室，以恩得监潭州南岳庙。寓居南岳萧寺中，从（胡）五峰游，余三十年，自以为未有得。其后有室家之戚，历时而情累未遣，颇以为病。一日晨起，洒然有喜色，家人怪而问焉，则笑而不答。已而语其友人曰："吾今而后，始为不负此生。平时滞吝，冰解冻消，其乐有不可名言者。"乾道八年卒（1172），年六十四。①

① 《学案》卷四十二。

# 十　姚江之成学

陆氏学旨，大致有如上述。不难想象其晚年乘肩舆往自己所辟的讲堂，与诸生从容讲道。而诸大弟子专心受教，成就了一浓厚的学术气氛。从此散布开来，于当时于后世社会皆产生了莫大影响。这么到了明代，遥承且发挥其学，且发为浩大的事功者，可推王阳明。于此，请略陈王学。

王阳明的功业是伟大的，可说其军事上的胜利，及胜利后的设施，挽救了大厦将倾明武宗的王朝，明祚又延续了一世纪又二三十年。其事迹具在史籍，去今不算很古，容易搜讨。历史上正色立朝的文臣不少，名将亦多；但自今观之，绝少为一时代的哲学大师，而又统军作战，功业巍然，有如阳明者，不多有。其事功发自学术，其学术发于心源。赫然一系统良知哲学，至今犹存。那么，寻讨其哲学之成，及其精义所在，乃今人之责。这样便要溯回其青年时

代了。

王阳明登进士第于弘治十二年(1499),其时二十八岁。这一年可以成界划,结束少年时代了。少年时,曾出游居庸关,询问诸豪种落,逐胡儿骑射,又研兵家书,为普通文士所不留心者。这可算其为学之一重要关键。后下建立武功,纯以此前期所学所习者为基础。如在平宸濠后,北军稽留南昌,滋扰生事。张忠、许泰等轻其为文士,强之射,先生徐起,三发三中,京军皆欢呼。其所以赢得友军之敬仰,亦因此。倘领大军而本身无武艺,亦是颇难于建立权威的。那么,在塞外骑马射箭那一段功夫,没有白费了。当然其少时为学,首先是词章,这是士子的基本功课。大致进入中年以后,将这门学问抛弃了。然至今流传的诗文等,皆有可观。诗有疑伪者,兹不论;有为讲学而作者,似口号、佛偈,亦不必论。甚而至于书艺,亦自名家(于今故宫博物院尚有其行书立轴可见),皆是自幼之所学。及至行军用兵时期,也将此废置了。——那么,可以说,其以之成功的学术基础,皆建立于三十岁以前。

其次,乃遍读朱子之书。这是从读书识字起一贯向前的进展。或许由朱而及二程,以及周、邵。倘无大部宋儒理学在前,无所传承,则王氏未必能独创其哲学。总归是承袭宋儒,然自有创获而成其独立一派。其最初便取朱子是可理解的。因为自明太祖试士,四书专取《朱子集注》起,历朝未变。至清亦未变,直到清末科举废掉乃止。可谓因其为仕宦从入之途,朱学乃成为中国思想的主流。换言之,是依靠政治势力,"朱夫子"渐渐成为圣人。而王氏细读朱子之书,便循序依朱说去格物,如前所举之例,对竹子专意思维了七日,便病了。——这真是可说"是又近乎愚矣"。 这有如捡到一张古方,糊糊涂涂不得其正解,冒昧便去尝试,如汉世抄淮南

王的家，得到炼金术等秘方，刘向便努力去尝试，结果几乎得罪。王氏到后下“乃知天下之物本无可格者，其格物之功，只在身、心上做”。算是将这秘方弄明白了。

既于朱子之学不契，乃出入佛、老久之。尝云：“吾亦自幼笃志二氏，自谓既有所得，谓儒者为不足学。其后居夷二载，见得圣人之学，若是其简易广大，始自叹悔，错用了三十余年气力。大抵二氏之学，其妙与圣人只有毫厘之间。”——此乃答门人萧惠语。这是自说及其成学经过。出入二氏，见得真切，不能说错用了三十余年气力。佛与道，皆自有其说。这似乎是承程氏之论：“释氏之学，更不消对圣人之学作比较，要之必不同，便可置之。今穷其说，未必能穷得他，比至穷得，自家已化而为释氏矣。……”又：“释氏之说，若欲穷其说而去取之，则其说未能穷，固已化而为佛矣。”——这亦是说出了一真实现象，属外表程序，未曾攻击理论之核心。然二程子皆非不知佛不知禅者，若是视之为邪说，为外道，则亦应穷其说而后明。无所谓自己已化或未化。究竟宋儒以及明儒，多有明通二氏者。皆未化为佛。王氏亦“既有所得”，而终归于儒。后下自讲其学，以答学二氏者之穷诘，乃能辨其如同土苴，“辄自信自好，若此真鸱鸮窃腐鼠耳”①。窥程子（伊川）之意，以谓“已化为佛”或释子，是已难于挽救矣。阳明不然，能见到其妙与圣人即孔氏只有毫厘之间，却未化为佛或禅，而有出入无碍掉臂游行之乐，是何等自由自在！孝宗弘治元年（1488）先生结婚之日，时在江西南昌，“偶行入铁柱宫，见有道者趺坐一榻，就而扣之，因得闻养生之术，即相对忘归”。又十四年（1501），游九华，“时有道者蔡蓬头，

① “鸱鸮”喻出自《庄子·秋水》。语见《传习录》卷二。

先生待以客礼，请问仙道。蔡曰：'尚未。'有顷，屏左右，引至后亭，再拜请问。蔡曰：'尚未。'至于三。蔡乃曰：'汝后亭礼虽隆，终不忘官也。'于是大笑，遂别。"又闻地藏洞有异人，坐卧松毛，不火食，历崖险访之，值其熟睡。先生嘿坐其旁，抚其足，有顷而醒。因论最上一乘，曰："'周濂溪、程明道，是你儒家两个好秀才也。'及后再至，已他移矣。"①——这类轶事，可知阳明实是曾殷勤求道，或有所得。其于道家经典，如《道德经》、《南华经》、《冲虚经》、《文始经》、《通玄经》等，必然多有所知，因为文章时有引据，而文笔时有相类处，譬如《南华经》，文笔实在高明瑰玮，几乎也是儒林之必读书，时时有文章家有意或无意在摹仿。然则阳明倘非明通道家之学，至少也是其所熟谙。神仙家又从道家分出，则可说是道家的现实派。阳明未尝"为方仙道"，归于入世为儒林豪杰，未曾升仙，也许当时的确"尚未"。

> 萧惠好仙、释。先生警之曰："吾亦自幼笃志二氏，自谓既有所得，谓儒者为不足学。其后居夷三载，见得圣人之学，若是其简易广大，始自叹悔，错用了三十余年气力，大抵二氏之学，其妙与圣人只有毫厘之间。汝今所学乃其土苴，辄自信自好若此，真鸱鸮窃腐鼠耳。"惠请问二氏之妙。先生曰："向汝说圣人之学简易广大，汝却不问我悟的，只问我悔的。"惠惭谢，请问圣人之学。先生曰："汝今只是了人事问，待汝办个真要求为圣人的心来，与汝说。"惠再三请。先生曰："已与汝一句道尽，汝尚自不会。"②

---

① 《年谱》卷上。
② 《传习录》卷三。

这种殷切求道之情，少见于已作大官者。二十九岁时，因前年会试已成进士，观工部政，此年遂得授刑部云南清吏司主事。次年三十岁时，奉命审录江北，既竣事，因游九华，所以蓬头道人笑其终不忘作官。次年三十一岁，是其学术思想一大转折点。“八月，疏请告归越，筑室阳明洞中，行导引术。”——这便是王守仁一名为学者所讳，而尊称之为王阳明的由来。正如陆子静之被尊称为陆象山，以其地而为外号。导引术即今之调心制气术，通常属道家。即世俗之所谓练气功，习静坐。久之，颇有所见。“友人王思舆等四人来访。方出五云门，先生命仆迎之，且历语其来迹。仆遇与语良合。众皆惊异，以为先知。先生曰：‘此簸弄精神，非道也。’即屏去。已而静久，思离世远去，唯祖母岑与(父)龙山公在念。久之又忽悟曰：‘此念生于孩提。此念可去，是断灭种性矣。’明年，遂移疾钱塘西湖，往来南屏虎跑诸刹。”于此，《年谱》还附有一轶事：

有僧坐禅，三年不语不视。先生喝曰：“这和尚终日口巴巴说甚么？终日眼睁睁看甚么？”僧惊，即开视对语。先生问其家。对曰：“有母在。”曰：“起念否？”对曰：“不能不起。”先生即指爱亲本性谕之。僧涕泣谢。明日问之，僧已去矣。

# 十一　居夷处困

于此，宜探讨阳明如何“居夷处困”。

时在武宗正德元年丙寅(1506)，先生三十五岁，在京师。“二月，上封事，下诏狱。谪龙场驿驿丞。”[1]以前一年，三十三岁时，秋间为山东乡试主考。次年三十四岁时，在京师讲学。这时宦官刘瑾柄政。南京科道戴铣、薄彦徽等以谏忤旨，逮系诏狱，先生首抗疏救之。疏入，亦下诏狱。廷杖四十，寻谪贵州龙场驿，为驿丞。《年谱》有云：

夏，赴谪。至钱塘。瑾遣人随行侦探。先生恐有不测，乃

---

① 《年谱》。

托迹潜附商舟以游舟山。遇飓风，一日夜遂至闽界北。登岸奔山径数十里，扣寺投宿。僧不纳，乃趋野庙，倚香岸卧，不知其是虎穴也。夜半，虎绕墙竟不入。黎明，僧皆来视，欲收其囊，见先生方熟睡不醒，始惊曰："公非常人也。"邀至寺。寺有异人，尝相识于铁柱宫。约二十年相见海上。……先生与论出处，竟欲远遁。其人曰："汝有亲在；万一逮尔父，诬以北走胡可乎?"因为蓍得"明夷"，遂决策返。……因取间道，由武夷而归。时龙山公官南京吏部尚书。先生从鄱阳往省。十二月，返钱塘。赴龙场驿。……

这是阳明得罪，受杖，赴贬谪的简要叙述。可信。贵州不属"夷"，就古"九夷"之说简称。夷本训东方之人，亦东夷、西戎、南蛮、北狄之总称。"龙场在贵州西北万山中。夷人鴃舌难语，可通语者，皆中土亡命，及军夫余丁。时瑾憾犹未已。自计得失荣辱颇能超脱，独生死一念未忘。乃为石墩自誓曰：吾唯俟命而已。从者皆病。自析薪取水作糜饲之。恐其中怀抑郁，又与歌诗及越调曲，杂以诙笑。因念圣人处此，更有何道？——忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人语之者，不觉呼跃，从者皆惊。始知圣人之道，吾性自足。向之求理于事物者，误也。乃以嘿记五经之言证之，莫不吻合。因著《五经臆说》。夷人亦日来亲，以所居湫湿，伐木构龙冈书院，及寅宾堂，何陋轩，君子亭，玩易窝，以居先生。"①

据阳明自己所记，较翔实：

① 《年谱》。

……始予至，无室以止。居于丛棘之间，则郁也。迁于东峰，就石穴而居之，又阴以湿。龙场之民，老稚日来视予，喜不予陋，益予比。予尝圃于丛棘之后，民谓予之乐之也，相与伐木阁之材，就其地为轩以居予。予因而翳之以桧竹，莳之以卉药，列堂阶，辨室奥，琴编图史讲诵游适之道略具。学士之来游者，亦稍稍而集。于是人之及吾轩者，若观于通都焉。而予亦忘予之居夷也，因名之曰“何陋”，以信孔子之言。[①]

又：

阳明子既为“何陋轩”，复因轩之前荣，架楹为亭，环植以竹，而名之曰“君子”。曰：竹有君子之道四焉：中虚而静，通而有间，有君子之德。外节而直，贯四时而柯叶无所改，有君子之操。应蛰而出，遇伏而隐，雨雪晦明，无所不宜，有君子之时。清风时至，玉声珊然，中采齐而协肆夏。揖逊俯仰，若洙泗群贤之交集。风止籁静，挺然特立，不挠不屈，若虞廷群后，端冕正笏而列于堂陛之侧，有君子之容。竹有是四者，而以君子名，不愧于其名。吾亭有竹焉，而因以竹名，名不愧于吾亭。门人曰：夫子盖自道也。[②]

又：

传之堂东向，曰宾阳，取《尧典》“寅宾出日”之义，志向也。

① 《何陋轩记》。
② 《君子亭记》。

> 宾日，羲之职，而传冒焉。传职宾宾，羲以宾宾之寅而宾日，传以宾日之寅而宾宾也。《易》曰，日乃阳之属，为日，为元，为善，为吉，为亨治。其于人也，为君子。其义广矣，备矣。内君子而外小人为"泰"。曰宾自外而内之。传将以宾君子而内之也。①

这所谓"宾阳堂"，《年谱》称之曰"寅宾堂"，以所为记者为正。"传，舍也。"驿站必有尖宿之所，即今之招待所或宾馆。"寅宾出日"，见《书·尧典》。"寅，敬也。宾，导也。"对这篇文字，清道光间浏阳陶春田有评云："半日乃得其句读，恐当日少能读之宾。"——古书无标点，亦时有难读处。王阳明最初用力是在词章，偶尔作一篇较古奥之文，也是余事。其《何陋轩记》之"丛棘"，可有二解：一是实物之棘刺，丛植于其所居之地；一是取抽象义，如《易·习坎》之"置于丛棘"。古代防囚犯逃走，在其居处之外布置荆棘，使之不能越逸，与现代西方用钢丝刺网卷成圆筒垒于墙外，其作用相同。似乎阳明这文字是取抽象义。因为驿丞，仍是同于今之站长或副站长，仍是官，与囚犯不同。或许贬谪时仍自己带去了相当的资斧，所以能大兴土木，其本土人从来是很困穷的。而慕名来从讲学者，必渐增多，所以有建立龙冈书院之需要。次年，先生三十八岁，乃脱离其驿丞生活，因提学副使席元山书，聘之主贵阳书院。又次年，三十九岁，乃升江西庐陵县知县。其年冬十一月，入觐，从此永离贬谪生活。以后官阶一直升上去，直到身歿。而朝廷赏功颁赐，久予搁置，直到身歿后几四十年（隆庆元年，1567），始诏赠新建侯，谥文成。

---

① 《宾阳堂记》。

总体视之，这迁谪虽属短期，对阳明却是大有裨益的。唐代有柳子厚，因贬谪而成就了文章。“向使子厚斥不久，穷不极，其文学词章虽有出于时，必不能自力以致必传于后如今无疑也。”这是韩昌黎自来使人传诵的文章，也实是公论。同时代的杨升庵，因贬谪而成就了学术。在明代可算学术方面最广的一人，后世罕及，但其贬所是云南昆明，比龙场之荒凉僻陋不同。总归一样，风土气候不同，以古代交通之不方便，间关辗转，犯霜露，冒瘴气，饮食不调，寒暑不适，崎岖奔顿，死于中途者时有。读王阳明一篇《瘗旅文》，便可知其崖略。言有自京过龙场之一吏目，携一子一仆，老人先死，两人哭之；薄暮则其子又死，明日其仆又死。阳明遣人瘗之。那时北人南行，其困难可想。而阳明罹宦官之祸，其文仅有悼伤之意，略无怨怒之情，非学道有得，诚有难于处于此种困境中者。

《易经》是一部藉人生实事而明抽象义理之书，有“旅”卦，也有“困”卦。“困”有亨通之理，故曰“困亨”。“旅”亦“小亨”。皆言“贞，吉”。在阳明是一番大磨练，大彻大悟，从此身心内外表里如一，不但成就了伟大事功，几乎成了一生民之大教主。论其学至此已经三变，乃跻于大成。

# 十二　儒将事功

“六经皆史也。”——章学诚此论，原本之王阳明。阳明尝言：“以事言，谓之史；以道言，谓之经。事即道，道即事。《春秋》亦经，五经亦史。《易》是庖牺氏之史，《书》是尧、舜以下史。《诗》、《礼》、《乐》是三代史。其事同，其道同，安有所谓异？”此乃答其妹婿徐曰仁爱之言。

王阳明未尝修史，却是以其事功创造历史。一方面带兵作战，同时一方面聚徒讲学。讲学是讲心学或理学或道学，如前说，当属精神哲学范围，而其赫赫事功，又何尝不出自其精神哲学？于毋妨于先述其事功，亦以见明代讲学家，并不皆是空提口号或方巾矩步，专事袖手谈心性，遇事则束手无策者。近代有称王阳明倘在孔门，则是子路氏之儒，而子路决不会使权谋使人不信，如阳明所讨之土酋尝说：“王公素多诈，恐给诱我。”阳明究竟不如子路。——然兵，诡道也。时异事异，史家亦不能以其行师用兵时之谋略为

病。其杀人不少，却从来未曾滥杀，或有"谈笑杀人"之事，如古贤之所诫。用朱笔批下，将强盗推出辕门斩首，将笔向地下一掷，起身与群弟子论学，是已做到孟子所谓"不动心"的地步了。这种心理境地，正是"集义所生"。到了仁熟义精之后，断事不疑。于此，且简括阳明一生最后十三年的历史。

论阳明之事功，当从其四十五岁时起。值明武宗（朱厚照）正德十一年丙子(1516)，升都察院左佥都御史，巡抚南赣汀漳等处。是时在南京鸿胪。汀、漳各处皆有巨寇。兵部尚书王琼特举先生。次年正月至赣州。遂开府，选民兵，行十家牌法。二月平漳寇。四月班师。五月立兵符，并奏设平和县治于河头。九月，改授提督南赣汀漳等处军务，给旗牌，得便宜行事。疏入，尚书王琼复奏，改提督得以军法从事。钦给旗牌八面，悉听便宜。遂以牛、酒、银、布犒东昌、龙川诸贼而招降之。于是其酋长黄金巢、卢珂等率众来投，情愿效死报国。十月，平横水、桶冈诸寇，十二月班师。至南康，百姓沿途顶香迎拜，所经州县隘所，各立生祠。闰十二月，奏设崇义县治，及茶寮隘，上堡、铅厂、长龙三巡检司。

正德十三年戊寅(1518)，先生四十七岁。在南赣。正月征三浰。三月，袭平大帽浰头诸寇，四月班师。五月，奏设和平县。九月，修濂溪书院。学者辐辏。十月，举行乡约。

正德十四年己卯(1519)，先生四十八岁。在赣州。六月，奉敕勘处福建叛军。六月十五日丙子至丰城，闻宸濠反，遂返吉安起义兵。七月甲辰，义兵发吉安。丙午，大会于樟树。己酉，誓师。庚戌，师次市议，次日辛亥，拔南昌。甲寅，发兵追及宸濠，接战。乙卯，战于黄家渡。丙辰，战于八字脑。次日丁巳，擒获宸濠于樵舍，江西平。

正德十五年庚辰(1520)，先生四十九岁，在江西。正月，赴召，次芜湖。寻得旨返江西。二月，出观兵九江。乃还南昌。三月，请

宽租。六月，至赣，大阅士卒，教战法。七月，重上江西捷音，时武宗留南都日久，左右奸党，欲献俘袭功。宦官张永止之。于是以大将军（武宗自称“总督军务威武大将军总兵官朱寿”）钧帖，令重上捷音。先生乃节略前奏，入诸人姓名于内，始议北还。

正德十六年辛巳（1521），先生五十岁。正月，居南昌。是年始揭致良知之教。录陆象山子孙。六月，赴内召，寻中止。升南京兵部尚书，参赞机务。十二月，封“新建伯奉天翊卫推诚宣力守正文臣，特进光禄大夫柱国还兼南京兵部尚书，照旧参赞机务，岁支禄米一千石，三代并妻一体追封，给与诰券，子孙世世承袭”。

嘉靖元年壬午（1522），先生五十一岁，在越。正月，疏辞封爵。二月，父海日翁卒。

嘉靖六年丁亥（1527），先生五十六岁，在越。五月，命兼都察院左都御史，征思田。六月，辞疏不允。遣使敦促上道。十二月，命暂兼理巡抚两广，疏谢，不允。

嘉靖七年戊子（1528），先生五十七岁，在梧州。二月，思田平。五月，抚新民。六月，兴南宁学校。七月，袭八寨，断藤峡，破之。一月之内，斩获三千有奇。班师奏捷。疏请经略思田，特设流官知府，以制土官之势；仍立土官知府，以顺土夷之情；分设土官巡检，以散各夷之党。遂拟府名为田宁。设州治于府之北。立吏目，待其有功，渐升为知州。分设思恩土巡检司十有八。以土目之为众所服者世守之。又经略八寨，断藤峡。移南丹卫城于八寨。改筑思恩府治于荒田，改凤化县治于三里。增设隆安县治，置流官于思龙以属田宁，增筑守镇城堡于五屯。九月，疏谢奖励赏赉。十月，疏请告。十一月丁卯，先生卒于南安。[1]

---

[1] 以上自《年谱》摘出。

# 十三　先知与彻悟

必明白王阳明少年时代的生活，直至其“居夷处困”，三变而成学的经过，然后才能较全面地了解其学说。但此中有两点为我们所忽略的，因其为我们所泛然承认而从来不深究的，颇宜加以检讨。一为其先知，一为其彻悟。这两事是精神哲学中不一其说的。一般属“别相”，因人而异；而非属“通相”，在人人必然同一。但两事皆属真实。在阳明决非虚饰其词，用以欺世，或其徒众故神其说，用以惑众的。

据上所引，阳明在山洞静坐，能知道友人来访，遂遣仆出迎，这如何可能？又思离世远出，倘果然远出又会怎样？——这必从习静探究，乃可稍明其理。

阳明在山洞中所作的，据上所引是在习导引术。导引术如汉

初张良所作的是些什么，至今典籍无从稽考了。导引服气，道家和神仙家，——这是清代阮元早已作出的划分，按诸史实也难于混一的，但世俗多以神仙家归入道家，——往往留有些散碎传说和记录，此外则大量伪书谬说不论。我们从这些零星传说中所知的，有静坐，调息，制气，辟谷……这些事。导引便是制气；辟谷便是绝食，或只避免食谷类如米、麦等，而仍服食蔬果药品等。如《史记》、《汉书》所说，留侯乃是“愿弃人间事，欲从赤松子游耳。乃学辟谷、导引，轻身”。或“乃学道，欲轻举”。看来《史记》、《汉书》所记同文，正确不诬，但所记此事本身留有疑惑，因为张良这人是颇多诡计的，所遇之圯上老人也许是一大阴谋家。始皇大索天下求刺客时，老人必早已认识张良了。授之以兵书，且留下一黄石的神话，以免将来牵累。——人是不能化为石头的。虽至今仍有化石病，即人体的细胞渐渐硬化，僵化，如石，是一不治之症，但千万人中难遇一人。否则，必遇地震，有大毁灭，则生人埋在土地里也可化石。——留侯得“黄石”而葆祠之，可能是老人曾见到或预先立下的。总归是一幕欺世骗人的戏剧，意在暴君专制之下，保身脱祸而已。辟谷可使人轻举，传说如是，不足信。今人可十余日或二十一二日不食，但饮水，然不死，则是最高记录。普通凡夫则七八日不食可死。轻举则是制气，可盘坐而微离座高起，然必有支点，仍与其座接触。此外西藏密乘中人，也有掘出土窟坐在内中的，要凭其气功将自己的身体升举到平地上。那是若干年的修习，成就的功能也极有限。使此肉体在空中飞行，克服地球的吸力，是妄想。这也是今世的修为最高记录，多只能离座轻举片时，而仍未全离。

王阳明所习的导引术是什么一回事，至今已不可知。这修为详细分析之，则内容所涵颇复杂。普通习静之法亦复多方。主要

是调心，而心思集中(concentration)与心思观照即静虑(meditation)又有分别。集中是专心；心思不专，意念浮散，则世间任何事也作不成，这不待说。静虑当然也要专心，注意，即《孟子》中所说“收其放心”。二人学弈，“其一唯弈秋之言是听，一心以为鸿鹄将至”。那么，想象鸿鹄将飞到的，必是心不在弈上了，自然学不会。这是门外功夫。

关于这一问题有阳明的学生所集的问答，正可参考：

问：近年因厌泛滥之学，每要静坐，求屏息念虑，非惟不能，愈觉扰扰，如何？

先生曰：念如何可息，只是要正。

曰：当自有无念时否？

先生曰：实无无念时。

曰：如此却如何言静？

曰：静未尝不动，动未尝不静。戒谨恐惧即是念，何分动静？

曰：周子何以言“定之以中正仁义而主静”？

曰：无欲故静。是静亦定，动亦定的“定”字主其本体也。戒惧之念是活泼地，此是天机不息处，所谓“惟天之命，于穆不已”。一息便是死。非本体之念，即是私念。

问立志。

先生曰：只念念要存天理，即是立志。能不忘乎此，久则自然心中凝聚，犹道家所谓结圣胎也。此天理之念常存，驯至于美、大、圣、神，亦只从此一念存养扩充去耳。

问：宁静存心时，可为未发之中否？

先生曰：今人存心，只定得气。当其宁静时，亦只是气宁静，不可以为未发之中。

曰：未便是中，莫亦是求中工夫？

曰：只要去人欲，存天理，方是工夫。静时念念去人欲，存天理；动时念念去人欲，存天理，不管宁静不宁静。若靠那宁静，不惟渐有喜静厌动之弊，中间许多病痛只是潜伏在，终不能绝去，遇事依旧增长。以循理为主，何尝不宁静？以宁静为主，未必能循理。

这便是阳明的正当指点。在静坐中也是常惺惺地。不是堕入昏沉，无知觉。现代通常习静坐者，多需要有有经验的明白人在旁看护。一坐多少小时并不足取，久坐且可容易引起身体上的疾病。西方也有许多人为的方法，如观一绿色圆片，使心思渐渐集中，也是一法。他如听呼吸的微声等，或掀鼻孔……皆道家或禅门所常行。一言以蔽之，要从高明的师傅学习，徒然看书是不能行的。

静坐的方式有种种，凭师授，不必论。阳明之主静是“主一”。门人陆澄有记云：

问：主一之功，如读书则一心在读书上，接客则一心在接客上，可以为主一乎？

先生曰：好色则一心在好色上，好货则一心在好货上，可以为主一乎？是所谓逐物，非主一也。“主一”是专主一个天理。

看来阳明此一主静之修为，不会出毛病。现代西方人，尤其是印度人，作静坐修为的多有，但多是动机不纯洁，只是求神通，猛力为之，事故丛生，害人害己，一经堕落，便无可救。阳明指出人要存天理，即是立志。此一原则确立，则许多私欲可退，而外道邪魔亦无能干。阳明下决心入洞习静时，已渐次得到相当的通力，然旋即弃去，谓此种先知为"簸弄精神，非道也"。但如何能如此？这可用程伊川的经验解释，这不是一种故神其说的欺人之谈。

> 问：方外之士，有人来看他，能先知者，有诸？
>
> 曰：有之。向见嵩山董五经能如此。
>
> 问：何以能尔？
>
> 曰：只是心静。静而后能照。
>
> 又问：圣人肯为否？
>
> 曰：何必圣贤？使释氏稍近道理者，便不肯为。①释子犹不肯为，况圣人乎？②

又：

> 王子真佺期来洛中，居于刘寿臣园亭中。一日，出谓园丁曰："或人来寻，慎勿言我所向。"是日，富韩公来见焉，不遇而还。子真晚归。又一日，忽戒洒扫。又于刘丐茶二杯，炷香以待。是日，伊川来。款语终日，盖初未尝夙告也。刘诘之。子真曰："正叔欲来，信息甚大。"——又嵩山前有董五经，隐者

① 释氏尝言庵中坐，却见庵外事，莫是野狐精？

② 《河南程氏遗书》卷十八。

也。伊川闻其名，谓其为穷经之士，特往造焉。董平日未尝出庵，是日不值。还至中途，遇一老人负茶果以归，且曰："君非程先生乎?"伊川异之。曰："先生欲来，信息甚大。某特入城置少茶果，将以奉待也。"伊川以其诚意，复与之同至其舍，语其款，亦无大过人者。但久不与物接，心静而明也。先生问于伊川，伊川曰："静则自明也。"①

程伊川是北宋巨子之一，以"诚敬"二字教人，这记录看来决不是虚构以欺学者。这可以证明王阳明之先知，非不可能之事。但先知必以其说预言而证实。似乎其问题甚为复杂。西方的《旧约圣经》中有先知的记载，但没有说人如何修为乃成为先知且能说预言。或许认为"圣灵"下降则归之于上帝，或以为生知则归入先天。阳明在此说其为"簸弄精神"，究竟是什么见解?

旧社会中有此一说，或者出自道家，说人能先知而说预言，是泄漏天机，必有天谴。释家最古的教诫，也有"不得通致使命，咒术仙药，占相吉凶……"之文②，皆属邪命外道。说预言是预说吉凶祸福，或由占、卜，当属此类。近世高僧，如虚云大师，有"才动眉毛，便犯老师规矩"之语。那么，任何真属"簸弄精神"之事，也在禁戒之列了。阳明之教人，彻始彻终是儒家的修为。于此只说去私意而存天理，动静如一。

究竟如何方遭此"簸弄精神"之批评呢? 这只可说是无义意的

① 《河南程氏遗书》卷十二。
② 《四十二章经》。

事。在山中罕触人事,而忽觉某人会来访,"消息甚大",这可说是某种感应。现代则通一电话,远地消息便传达了,亦不必怎样多年修静。野狐无精,亦不能有何变怪,虽传说的荒诞神话在小说中层见迭出,究竟头脑稍有生物学常识的人,也只是付之一笑而已。——那么,"感应"是实有其事了。若以古喻言之,将两琴一置于堂,一置于室,"鼓宫宫动,鼓商商应",是声波之震动交感。在科学上可能,在人理上可有。但这方面的道理,至今未能充分阐发,尚待多方的证明,研讨;徒有喻量,未能立宗。现代西方有从事于此事之研究者,称之曰"外副心理学"(parapsychology),该学尚未能成立。

先知与感应相联,则其作用必有能感与所感两方面。说"消息",必是一方面有发此消息者,另一方面有接收此消息者。这中间以何物为传达的媒介或联系呢?

这是颇不容易弄明白的一问题。正因此,乃有精神哲学上的探讨。毋妨姑作这么一种说明。弥漫宇宙人生是一大知觉性,这知觉性之所表便是生命力。或者,如某些论者说弥漫宇宙人生只是一生命力,而这生命力之所表便是知觉性。两说是同一事,只是后说时时有无生命物一外在事实在相对,较难分说。毋妨假定知觉性是体,生命力的活动便是其用,体不离用,用不离体,此即宋儒之所谓"体一"。而各个人皆是此同一知觉性的中心点,各个人彼此不同,此即宋儒之所谓"分殊"[①]。在人人皆有此共通之知觉性,共通的生命力,此之谓"气"。气有同(其震动度如声音震动之频率

① "分"字,通常读去声,名词。

相同)，则共鸣，乃相感。此即《易经》之所谓“同声相应，同气相求”。

于此我们又当假定凡人皆有一生命力的氛围，周绕全身。譬喻之说，是一光圈，不但是在头上，如宗教画像上往往作一大圆圈，塑像则作光焰等，而且包围全身体。这是看不见的，倘身体健康，心情爽直，思想纯正，则此氛围充实，此即孟子所谓“浩然之气”。“以直[①]养而无害，则塞于天地之间”，正是描写此知觉性之遍漫，充塞宇宙。由此一中心发出的信息，很易传达到另一中心点，穿过那另一氛围而注入其前方知觉性中。譬喻说，同此一水，一波传到另一波，造成了相同的震动。当然，这程序还牵涉“意念”——在其高度与常度则为“志”——的问题。颇为复杂。心思知觉性之所在，即有生命力在其间，故曰“志至焉，气次焉”。——“次”是停止，即许书之“不前”义，居止于其处，居副，居第二位。倘此力强，如程子要看董氏，发此心思意念，当然不只是浮光掠影的一念而已，必定是有了种种心思准备，计划，这如同发出了一电报，而董五经感到了，所以说“信息甚大”。于董氏如此，于王子真亦如此，皆属真实。

用现代话语说，这便是精神经验。——这是颇含混的通称。这依乎两人的心境或说知觉性的境界，程子解释为“静则自明”。

静则生明，是常说。究竟如何是静？大致静是指静心，不思维什么，使游丝杂念不起，这是需要练习的。如阳明所说：“实无无念时。”倘若真是无念了，那心思境界只算冥顽，不是见道。倘是主敬

---

① 古有疑“直”字为“德”者，因篆书“德”字本作“悳”。

存诚，则妄想不生，游思杂念不起。通常有人修习静坐，要入定，一意要摒除妄念，而妄念丛生，如水浇油火，越扑越盛。倘内心到了非常平静时，耳、目之境不相接触，心思不动而自主，有如苍空或同温层之明净，倘有外来的心思或情命的形成出现，乃如一层烟云浮起，自然在这背景上显出，内心成此观照，得其知识，有如明镜照见一物之相，此乃所谓静则生明。主敬存诚是一法，戒慎恐惧也是一法，如阳明所说“去私意，存天理”尤为有效之一法，——其实此类皆相通，——是经过若干经验而后得的结论，也是最简易之道。日常动作云为皆守着这原则，亦用不着又分别修静，或求入定，如释氏之“灭尽定”之类。心有主宰，亦自静，自定。通常修静者，是唯恐此镜之不明，唯恐此霄空之不净，惟恐微云滓太清。今若有人偶值心境清明之时，瞥见或感知在远的一点什么，便起私意，妄想这是神通之力，如释家的天眼、天耳、他心通之类，自许先知，说出预言，惊世骇俗，此非“簸弄精神”而何？或不幸又时有所中，如赌徒偶尔赢钱，则其后果不堪设想。不是聪明误人，而是聪明人自误。——总之，习静，修定到了某一阶段，便有这种诱惑，有如耶稣所受的试探。最平稳安全之法，还是如阳明这经验所指，息息去私意，存天理；循此正道上达。

阳明随之又有“离世远出”的意念了。何以修道者时时想入山林？当然，山林清幽之处，悦目娱心，少市尘之纷扰，扑鼻无浊气，入耳无噪音，便于习静。但这是显著的一面。另外还有隐晦的一面，便是如上所述之“消息”，纷至沓来。在人烟稠密之区，多个人之生命力纷纭扰攘，正如其身体之肩摩踵接。用西方的旧譬喻说，有如满空飞着羽箭。一般是无害的，然对习静者流，便是无谓的干扰了。必然又需下一番功夫，保持内中的宁静。所以不如远游，到

山林幽僻之所。但明通之士，多是反对这种隐遁办法的。是教人在繁华中磨练一番，不至于沉空滞寂。倘专意耽著静境，则稍事接触外物，便一切皆乱了，这不是办法。究竟阳明也没有“离世远出”，转而充分入世，以其所得者教人，这正是其伟大处。

设若阳明果成功于“离世远出”呢？——这是很难设想的，因为其时他的学术已成，声名已大，随时有学人依附，出也出不到何处。设若竟一切皆摆脱了，那结果会只是槁死穷山。于己于人，有损无益。后下的一大部功业，传世不衰的教理，皆不会有了。

其次，便是其彻悟。

我们当研究阳明在龙场驿的拂逆环境中，“忽于中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人语之者，不觉呼跃，从者皆惊”。——这一记录，是否确有其事？是否后人的臆造，或阳明故弄玄虚，创出这么一故事用来骗人的？在事实上，虚构臆造，必有其目的，而这事没有目的。如意在推广一人的学说，则阳明之学早已相当风靡，在行师用兵之际，仍有学者从各地奔来求教，无用于故弄玄虚以诱惑人心。征之于古，于宋世，也时有学人大彻大悟的事。在释氏、在道家皆然。在西方则此事谓之“启明”，是求道者见到了玛利亚或耶稣，或见到了上帝，属宗教经验范围，在公教似推尊某些有此经验的圣者。那么，彻悟这回事本身不是一虚伪，世间确有其事，稍轶出了常情而外，在陆、王，皆是由儒宗而入，谓之“见道”。

究竟如何方能悟道或见道呢？要能悟或见，据传统之说要作许多修为，在各宗各教皆异，兹不论。只问如何是悟或见。

要解释这一心理过程，是颇复杂的，不能用短篇说明，而且有前提仍属假定。要用密率说明，使人会愈感茫昧，那么，姑且用粗率，如只说径一周三，不下推若干位小数。我们大致是假定宇宙间万事万物皆在一知觉性中。若想象为直线，则由下至上可分许多层级，最下一层是冥顽不灵，最上一层是至灵至妙。实际它不可想为直线，最上者亦潜在至下者中。但就方便说，如同层级的分别是可存的。我们常人生活是在寻常知觉性里，此即告子之所谓“生之谓性”，即动物知觉性。但寻常知觉性中是上、下双涵；此知觉性通常有说为意识，即上意识和下意识，或潜意识。旧说“心”是颇笼统的，这中间包括人的全部知觉性。高、上者称之为“道心”，中、下者称为“人心”，统是一心，只是一知觉性。高者“道心”，即孟子所说之性本善之流衍。讥阳明学派者，辄诋其“满街都是圣人”，谓为大失。但这在学理上是可说得过去的，所谓“个个人心有仲尼”，在王氏是两次有门徒如此感觉，在室利阿罗频多的门徒也曾有人如此感觉[①]，那么，也是一寻常现象，但与世俗真实相违。

告子之“食、色，性也”。这话又有可诘难的余地，至少是可指其不分体用。性之本体不是食、色，食、色至多可说是本性之用。较圆通的解释仍是随俗而姑分为上焉者与下焉者两分[②]。近代科学，如弗洛伊德及容格诸人，多从“下焉者”加以研究；而中西自古之教，多是从事于“上焉者”。我们不妨采纳知觉性之识田种子之说。程子曾说有不识字的某人，忽然可诵出一部《杜诗》，此说与近代西方某使女忽然可诵出其主人常读之希伯来文诗篇，而自己其

---

① 见于其《书札集》。

② 此说“焉者”，以免直线之上、下的误解。

实不识字，更不必说希伯来文。这皆是知觉性之作用，即下知觉性或潜意识中时常听到他人诵诗，在中国这例子，必是常听诵杜诗，在西方那例子则是希伯来文诗，潜入乎下意识，也藏在那里。一遇到某种特殊心理作用的机缘，便发露到表面知觉性中来。这必是心理作用经过了一番紧张，如同一个川堤塌破了，水便从高坪奔腾下注。常时种种识感印象，皆可视为"种子"，采纳入此高层的识田，或自觉或不自觉，自觉地是纳入寻常或中层知觉性中，这便成为记忆而可呼出。未自觉而被吸收的，便如同种子储藏在知觉性里，或变形或不变形，偶尔倾出于梦中。这在通常被误称为所谓"灵感"，进一步方是"彻悟"。

这其间有一重要因素，便是"理智"，理智本身也是一种知觉性，但因其功能而特殊化了。通常亦称"理性"，是"理性"乃分别上、下，内、外，邪、正，真、妄……等对待。人夜间作梦，梦到许多荒谬之事，是失去了理智的管制。白天的思维念虑等，皆是寻常知觉性受理智管制时的作用。事实上知觉性受着生命力的推动，白天的作用亦有如夜间，或者可说常人白天也在作梦，其记忆，即过去的种子或印象浮到了表面知觉性中来；其联想，即多个种子集聚或结合，亦在此表面知觉性中，但一皆受了理智的约束，所以人寻常的行为，不致怎样荒谬。在宋学中，这理智也是"心"，但也说为"理性"，或"性理"。后者的范畴似较前者为大，"性理"统摄整个人性之理，则其间非事事皆合理性，统之曰"心"，所以此"心学"又称"性理之学"，是就内容而言。但所着重者，仍是性之上焉者，孟子的恻隐，辞让，羞恶，是非之心，皆上知觉性之德。属下层的食、色，则入乎本能之内，没有什么应当特殊加以存、养、扩充的道理。本能即是不学而能之能。

时常是最高理性堵塞了彻悟之路;有大彻大悟之事,似乎是人的知觉性整个倒转了,这也因人而异,因所修的道或从入之途而异。有平生一悟再悟的,是一种超上的精神经验。这经验普通是难以语言文字描述的,而得到此证悟的所说又各式各样。亦有终身修为,而至死不悟的。信上帝的普洛丹鲁斯,平生修为,四次得到这样的精神经验,乃说起平生四次见到上帝。佛教历史上时有高僧大德是得到证悟的,却不说上帝,而归于无言,只可心领神会,说者谓其为涅槃知觉性,因此也建立了禅宗。而悟入之后,其人自觉生死大事已了,不久便逝去。如前章反复说过。这是可以理解的:决不是因证悟而减寿;而是因为平生用了大部分岁月在修为,到彻悟已是年老了,所以旋即辞世;在许多人这又不然。可以假定——这里只是假定,——是有人修为得法,不急不缓,在潜意识中清除了一切良莠,即识田中只有高等知觉性充满弥漫,归于纯净了,即儒家所谓"人欲净尽"。这是极困难的事,所以往往要修习多少年。久久之后,整个内中知觉性受警策到了最高限度,紧张已极,这时只要外物轻轻一触,不论是见到什么事物或听到什么声音,便如一气球爆破了。似乎一跃到了另一世界,撞开了一大建筑之暗门,见到另外一些琼楼玉宇。一切皆似与寻常所见的不同,改变了,或更美丽了。知觉性似乎已经翻转过。这如同在一圆球上直线似的前进,一到极顶再进,便到彼面了。从此上、下正相对而相反。左右易位,南北转易。这时客观环境未变,只是主观心境已变,多人感到是这方是真实,是宇宙万物之真面目,只是光明的倾注,即儒家所谓"天理流行",而紧张既除,只有大的喜乐,是说不出的美妙,……是彻悟了。

王阳明在这场合,中夜豁然大悟。从入是儒门,从此六通四

辟，义理无所不顺，即所谓悟入了宇宙知觉性本体，从此一切皆了然无疑。其时“瘖寐中若有人语之者”，不会是“有人语之者”，只是高等知觉性中的所涵，向其寻常知觉性中倾注。总归即此亦是“道”，是“见道”的经验之一种。

大致悟入的程序是一，而修为的基层原理也同，在释氏则谓之“渐修”和“顿悟”，认为有这么最后一关得打通。修为的基层原理相同，所以陆、王之学常被人误解为“禅”，但悟入后之所得所见等因所信而异，也因人而异。儒、释又有一世界的分别。倘若这是“上达”呢，则固然重要，而儒门所重亦在“下学”。纵使已悟，也仍当存、养、扩充，不是从此便入乎不生不灭之涅槃，或从此便可飞升，而是要至少保持了已悟的心境，使不坠失或不昏蔽。据王说，是仍念念“循天理”而行，前进亦无止境。

虽然，我辈皆是凡人，具此五官百骸，生存于此大地，有凡人的所必需，——“天神也不和‘需要’战斗的”，古希腊有此明训，——因此有物质界的限制，那么，倘人费了若干心力，经过了若干岁月，终于得到大彻大悟了，这是否能如道家所说之升仙，将此生人之需要克服，或者说，胜过物质？所谓“至人化物”，是否可能？——这问题，直答亦无从肯定或否定。

# 十四　知行合一

阳明上窥宋儒，学说与象山一贯，故世称陆、王。陆少年时有省悟语：

> 他日读古书，至宇宙二字。解者曰："四方上下曰宇，往古来今曰宙。"忽大省曰："宇宙内事，乃己分内事。己分内事，乃宇宙内事。"又尝曰："东海有圣人出焉，此心同也，此理同也。西海有圣人出焉，此心同也，此理同也。南海、北海有圣人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上有圣人出焉，此心同也，此理同也。千百世之下有圣人出焉，此心同也，此理同也。"①

宋世去今不远，语文毫无隔阂，这段文字容易懂。宇即是今

① 《学案》。

言之空间，宙即是今言之时间。时、空内之事，即自己分内事，这即是已将自己的人格，扩大到无限了。事亦物也，物亦事也，即万事万物皆在一己之内。此即孟子之“万物皆备于我矣”之说，是纯粹唯心论，即万事备具于吾心。宋儒张子在所撰《西铭》中说：“天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性”，亦是同此一理，没有个人私己，而无所不己。佛教《华严经》如此说，印度教《薄伽梵歌》如此说，近世精神哲学举莫能外。谓空间只是一知觉性之弥漫，开展，时间只是同此一知觉性之继续，延伸，似乎象山得此省悟时，已有见于此理了。

于此说圣人之心同理同，似非说人人或凡人。其实这是就人之为人之基本而说，如后下阳明发挥性善之说，谓“个个人心有仲尼”。见其本源，凡圣皆同此一知觉性。换言之，在人类知觉性，已无时、空之限隔了。姑且说自然界，凡动物，植物，皆有生命。有生即是有知觉性，有其求生存之本能，存自体，延自类。动物界如猩猩、狒狒、猿、猴、象等等，皆颇聪明，近人类的犬、马不必说，还有海豚、海狮等。有些是给人豢养坏了，失去了本能。——“虎狼，仁也”，这是庄周的说法，说的是本能。禽鸟之筑巢，颇为善巧。偶尔一只喜鹊搬不动一根合其筑巢之用的树枝，则是两只各衔一端抬起飞去，民间谓之“喜鹊上梁”。下而至于昆虫，蜘蛛结网何等周到，蜜蜂造房何等精工。蚂蚁与蚜虫合作，竟如人类之利用牲畜了。植物似乎无知，但普通一片树叶，也有其似是神经性的反应。植物也有肉食的，热带有植物专食昆虫，自有其引诱昆虫之法。矿物似乎全无知觉性了，但其结晶必有定型，如近世哲学说其有一钝实而潜在的“意向”，可算知觉性的粗胚。雪花结晶，便颇美丽，诸如此类……故说自然界是同一知觉性的充满。

中古科学尚未普及，进化论未出，但自然界物类之殊异，人之为灵长，知觉性有等级，古人大致是明白的。常俗之见，充满宇宙者，是物质。自古假定弥漫宇宙者，只是两个原则，即阴阳二气。物质乃二气之凝结。这统摄于五行，即水、火、木、金、土。晚近译此为英语者，称之曰五"原素"(elements)，这是误解。据汉儒古谊，乃"五常之行气也"(郑玄说)。其说颇抽象，说"行气"，今可释为力的震动，不论此为何力；是否合于现代所公认的物理学上的真理，非此所论，而此说甚有助于古代人生哲学之建立。但我国古人未尝否定物质之真实性。凡言尽性者，只是以尽人之性为先，尽物之性居次。只到释家，方有对物质之否定；印度教之摩耶论踵其说，方见万物之为幻有。

宋儒大抵承袭此一传统信仰，而此信仰与古谊又有分别，说见后章。阳明也承张子之说，谓："盖天地万物，与人原是一体，体必有主。其发窍之最精处，是人心之一点灵明[①]。风、雨、露、雷、日、月、星、辰、禽、兽、草、木、山、川、土、石，与人原只一体，故五谷禽兽之类，皆可以养人；药石之类，皆可以疗疾。只为同此一气，故能相通耳。"——阳明的这一解释，施于张子之上引四句，自也顺理成章。但此说近乎神秘了。若说"养人"是生命力的补充，如五谷给出热量，维持体温，"疗疾"是知觉性之介入，使身体器官或机能恢复其正常知觉性，因而发施正常的功能，这一说是可通的，而两事亦同是一事，只是说法不同而已。似乎这后方还有一浩大的境域待开发；我们只合姑且存此"一体"之说为一美谈，以此解释"天地

① 此说即是知觉性之最高者，即"精神"，或称"精神心思"，在瑜伽学中谓其居人顶之"千叶莲"中心，与宇宙之"精神心思"合。

之塞”即充塞天地间者，是够明确的。而阳明于此体标举孟子所说的“良知”，知觉性之形况曰“良”，即今所言“神圣”，即常语之灵明知觉性。“主”便是“帅”，以此灵明为帅。

阳明自叙其成学经过，尝说：“吾‘良知’二字，自龙场以后，便已不出此意，只是点此二字不出。与学者言，费却多少辞说。今幸点出，此意真是直截。学者闻之，亦省却多少求索。一语之下，洞见全体。学问头脑，至此已说得十分下落，但恐学者不肯实去用力耳。”于此可见其得之之辛勤与教人之苦意。有门徒问：“人有虚灵方有良知，若草木瓦石之类，亦有良知否？”

先生曰：“人的良知，就是草、木、瓦、石的良知。若草、木、瓦、石无人的良知，不可以为草、木、瓦、石矣。岂惟草、木、瓦、石为然，天、地无人的良知，亦不可为天、地矣。”——这答语透彻。所谓人与万物一体者，非在形而在性，即宇宙知觉性之为一。

倘这前提被接受了，则亦易明白阳明之“知行合一”之说。知觉性非实物，必以其所表现而见。表现亦即是行为。此在人即为“良能”。良能今亦称本能。与智性皆属先天。即智即能，便是即知即行，外见有作为之善巧，必内在有作用之潜能。譬如明镜照物，照即是行，镜而不明（即“无明”），必不能照。能照之性，即是灵明；是此潜能，即为智性。体显用，用表体，此所谓知、行合一。分言之，即良知、良能。何等简单！

阳明分论知、行，尝曰：“知者，行之始；行者，知之成。圣学只是一个功夫，知、行不可分作两事。”此专就用而言。此始、终亦可说为内、外。但始终内外，在源头上亦无可分。尝曰：“行之明觉精

察处便是知，知之真切笃实处便是行。”——这是从学问立场的解释；做学问便是这样。阳明自己说得非常明确：“凡谓之‘行’者，只是着实去做这件事。若着实做学、问、思、辨的功夫，则学、问、思、辨亦便是行矣。学是学做这件事，问是问做这件事，思、辨是思、辨这件事，则行亦便是学、问、思、辨矣。若谓学、问、思、辨之，然后去行，却如何悬空先去学问辨得？行时又如何去得做学、问、思、辨的事？”——“若行而不能精察明觉，便是冥行，便是‘学而不思则罔’。所以必须说个‘知’。知而不能真切笃实，便是妄想。便是‘思而不学则殆’。所以必须说个‘行’。原来只是一个功夫。”

子思说：“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。有弗学，学之弗能，弗措也。有弗问，问之弗知，弗措也。有弗思，思之弗得，弗措也。有弗辨，辨之弗明，弗措也。有弗行，行之弗笃，弗措也。人一能之，已百之。人十能之，已千之。果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。”——这是其知识程序，亦即如今所谓科学方法。说为五事，阳明乃有此魄力，空前绝后，解之为二事，知与行，而终合之为一。这原是指诚身之事，古世无科学之名，这属“修道之谓教”的范围。那么，不是纯以探讨知识为目的，而是另有目的。然则博学又学个什么？“博学只是事事学存此天理，笃行只是学之不已之意。《易》曰：‘学以聚之，仁以行之’，也是如此。事事去学存天理，则此心更无放释时。故曰‘学以聚之’。然常常学存此天理，更无私欲间断，此即是此心不息处，故曰：‘仁以行之’。”——这是阳明自己的答案。博学的对象，仍在人生哲学领域内，简易明白。

究竟为何要立此一“知行合一”之说呢？此有其目的在，即是有其立言宗旨。尝云：“此须识我立言宗旨。今人学问，只因知、行

分作两件，故有一念发动，虽是不善，然却未曾行，便不去禁止。我今说个‘知、行合一’，正要人晓得一念发动处，便即是行了。发动处有不善，就将这不善的念克倒了。须要彻根彻底，不使那一念不善潜伏在胸中。此是我立言宗旨。”——克己在乎克念，春秋之笔诛心。总教人在发心动念时猛自省察，此其主旨。“善念发而知之，而充之；恶念发而知之，而遏之。”此之谓“良知”。

门人于合一之旨，终觉未透。谓“如今人尽有知得父当孝、兄当弟者，却不能孝，不能弟，便是知与行分明是两件”。先生曰：“此已被私欲隔断，不是知、行的本体了。未有知而不行者，知而不行，只是未知。圣人教人知、行，正是要复那本体。不是着你只恁的便罢。故《大学》指个真知、行与人看。说‘如好好色，如恶恶臭’。见好色属知，好好色属行。只见那好色时，已自好了，不是见了后，又立个心去好。闻恶臭属知，恶恶臭属行，只闻那恶臭时，已自恶了，不是闻了后，别立个心去恶。……就如称某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可称他知孝知弟。不成只是晓得说些孝弟的话，便可称为知孝知弟。又如知痛，必已自痛了方知痛；知寒，必已自寒了；知饥，必已自饥了。知行如何分得开？此便是知行的本体，不曾有私意隔断的。圣人教人，必要是如此，方可谓之知。不然，只是不曾知。此却是何等紧切着实的功夫。如今苦苦定要说知、行作两个，是什么意？某要说做一个，是什么意？若不知立言宗旨，只管说一个两个，亦有甚用？”——门人曰：“古人说知、行做两个，亦是要人见个分晓；一行做知的功夫，一行做行的功夫，即功夫始有下落。”先生曰：“此却失了古人宗旨也。某尝说，‘知是行的主意，行是知的功夫。’知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知，已自有行在。只说一个行，已自有知在。古人所以既说

一个知，又说一个行者，只为世间有一种人，懵懵懂懂的，任意去做，全不思维省察，也只是个冥行妄作，所以必说个知，方才行得。是又有一种人，茫茫荡荡，悬空去思索，全不肯着实躬行，也只是个揣摸影响。所以必说一个行，方才知得真。此是古人不得已补偏救弊的说话。若见得这个意时，即一言而足。今人却就将知行分作两件去做。以为必先知了，然后能行，我如今且去讲习讨论，做知的功夫，待知得真了，方去做行的功夫，故遂终身不行，亦遂终身不知。此不是小病痛，其来已非一日矣，某今说个知行合一，正是对病的药。又不是某凿空杜撰。知、行本体，原是如此。今若知得宗旨时，即说两个亦不妨，亦只是一个。若不会宗旨，便说一个，亦济得甚事？只是闲说话。"——若用今语说，此"知"字意义便是"体验"。由体验而知，即亲自实地证会，中无隔断。如饥寒。

这段话如听阳明亲说教言。这实是"语录"的长处，不知何以后人必诋"语录"为摹仿了禅宗，如前说。阳明于此不是说纯粹的知识论，引《大学》之"如好好色，如恶恶臭"，着重在一"如"字，是"喻"量。所以解释立诚，用功于发心动念之际，不克制恶念，恶念便如种子自将滋长了，以至于"恶积而不可掩，罪大而不可解"。——至若从纯粹知识论以观，则此所说属直知，今谓之直觉，一种机能，似在思维以外，但亦当属行。此外还有"似直觉"，即思维已至迅速，压聚成一瞬间，有如一道光，但不是自上而来的灵明或灵感，故谓之"似直觉"。若指感觉为反应，阳明亦重"感应"之说，则也当属"行"。若冥然无感无觉，则不能有知，也没有行。

# 十五　教言摘录

必有夏商周三代中华民族的文化已达到很高的水平，然后出一孔子集文教之菁萃而大成。孔子之前也有许多圣人，贤人，如伊尹、伯夷之流，惜史实不详备，不为教主，而孔子巍然。孔子成就了许多门徒，自己的孙子子思，也成就为大师。孔门人物散放而传承数世，则衍为百家之学，即先秦诸子，而又大成于孟子。孟子死而其学不传，直至北宋而声光再发。其时二程兄弟，张子，邵子，皆卓然有立，南渡后一陆一朱，皆继承了这“道统”。这下开明世之道学，至王阳明又集一大成。宋明儒者主体皆在孔学范围之内，所本必曰孔、孟，即传统的圣言，在释氏称为“圣言量”者，为知识的最高准则，不用怀疑。倘若王氏未有此一深厚的文化传统在前，又倘若未尝博穷二氏终以儒为归，未尝身体力行而见道真切，则纵使是旷世的天才，亦不能独开一派而流传至今，大有造于当世后世可想。今世应入乎精神哲学，留有广大发展的余地。

讲心学的多解圣言，言而已，未曾切己体察；疏释不已，辄流入繁碎。有如博士买驴，书券数纸，尚未写到一驴字，是古代所嘲。宋儒到南宋之末，其学已歧，到明初诸讲学家起，纷纷其说，至王阳明始有化繁为简，直返本源之功。所谓"先立乎其大，则小者不能夺也"[1]。"易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易、简而天下之理得矣。"[2]此旨由象山阐发，阳明守之，其学皆如是，前后一贯。这也是何以陆与王可成一系而并称的理由。看来阳明之说，下义皆精到，亦既网罗孔、孟及诸宋儒之说而反之约，反其约乃由于其心之契，辨之明，则重温此学，当博采其说之精到者为依，庶几稍得条贯。据其《再答徐成之书》有云："夫君子之论学，要在得之于心。众皆以为是，苟求之心而未会焉，未敢以为是也。众皆以为非，苟求之心而有契焉，未敢以为非也。心也者，吾所得于天之理也。无间于天人，无分于今古，苟尽吾心以求焉，则不中不远矣。"取譬说，是阳明收集了古泉币，重铸出了一批新泉币，出自他自己的炉冶，流布天下，人人便用。

"心也者，吾所得于天之理也。"此是一定义。余处云："心不是一块血肉。是知觉处便是心。如耳目之知视听，手足之知痛痒，此知觉便是心也。"此即如前所云：盈天地间皆一知觉性。又云：

身之主宰便是心。
心之所发便是意。

① 《孟子》。
② 《易·系辞上传》。

意之本体便是知。

意之所在便是物。

意在于事亲,即事亲便是一物,意在于仁民爱物,即仁民爱物便是一物。

无心外之理。

无心外之物。

又云:

知是心之本体。心自然会知。见父自然知孝,见兄自然知弟。是孺子入井,自然知恻隐。此便是良知,不假外求。若良知之发,更无私意障碍,即所谓"充其恻隐之心,而仁不可胜用矣"……

程子云:"在物为理。"如何谓"心即理"?

先生曰:"在"字上当添一"心"字,此心在物为理。如此心在事父则为孝,在事君则为忠。

圣人之心如明镜,只是一个明,则随感而应,无物不照。未有已往之形尚在,未照之形先具者。若后世所讲,却是如此,是以与圣人之学大背。……圣人遇此时方有此事。只怕镜不明,不怕物来不能照。惟患此心之未能明,不患事变之不能尽。

心之本体,原自不动。心之本体即是性。性即是理。性无不动,理无不动。集义是复心之本体。告子是硬把捉此心,

要他不动。孟子是集义到自然不动。

先生游南镇。一友指岩中花树问曰："天下无心外之物。如此花树在深山中，自开自落。于我心亦何相关？"——先生曰："尔未看此花时，此花与尔心同归于寂。尔来看此花时，则此花颜色一时明白起来。便知此花不在尔的心外。"

侃去花间草。因曰："天地间何善难培，恶难去？"——先生曰："未培、未去耳。"少间曰："此等看善恶，皆从躯壳起念，便会错。"侃未达。——曰："天地生意，花草一般。何曾有善恶之分？子欲观花，则以花为善，以草为恶。如欲用草时，复以草为善矣。此等善恶，皆由汝心好恶所生，故知是错。"——曰："然则无善、无恶乎？"——曰："无善无恶者，理之静；有善有恶者，气之动。不动于气，即无善无恶，是谓至善。"

曰："佛氏亦无善无恶，何以异？"

曰："佛氏着在无善无恶上，便一切都不管，不可以治天下。圣人无善无恶，只是'无有作好，无有作恶'，不动于气。然'遵王之道'，'会其有极'，便自一循天理，便有个裁成辅相。"

曰："草既非恶，即草不宜去矣。"

曰："如此却是佛氏意见。草若有碍，何妨汝去？"

曰："如此又是作好作恶。"

曰："不作好恶，非是全无好恶，却似无知觉的人。谓之不作者，只是好恶一循于理，不去又着一分意思。如此，即是不曾好恶一般。"

曰："去草如何是一循于理，不着意思？"

曰:“草有妨碍,理亦宜去,去之而已。偶未即去,亦不累心。若着了一分意思,即心体便有贻累,便有许多动气处。”

曰:“然则善、恶全不在物?”

曰:“只在汝心。循理便是善,动气便是恶。”

曰:“毕竟物无善恶?”

曰:“在心如此,在物亦然。本无内外,本无彼此。世儒惟不知此,舍心逐物,将格物之学错看了,终日驰求于外,只做得个‘义袭而取’,终身‘行不著’,‘习不察’。”

曰:“‘如好好色,如恶恶臭’,则如何?”

曰:“此正是一循于理。是天理合如此,本无私意作好作恶。”

曰:“‘如好好色,如恶恶臭’,安得非意?”

曰:“却是诚意,不是私意。诚意即是循天理,虽是循天理,亦著不得一分意。故有所忿、懥、好、乐,则不得其正。须是廓然大公,方是心之本体。知此即知未发之中。”

伯生曰:“先生云:‘草有妨碍,理亦宜去。’缘何又是躯壳起念?”

曰:“此须汝心自体。当汝要去草,是什么心?周茂叔窗前草不除,是什么心?”

就其主宰处说便谓之心。

就其禀赋处说便谓之性。

孩提之童,无不知爱其亲,无不知敬其兄。只是这个灵,能不为私欲遮隔,充拓得尽,便完完是他本体,便与天地合德。自圣人以下不能无蔽,故须格物以致其知。

汝心却是那视听言动的。这个便是性，便是天理。有这个性才能生。这性之生理便谓之仁。这性之生理发在目便会视，发在耳便会听，……都只是天理发生，以其主宰一身，故谓之心。这心之本体，原只是个天理，原无非礼。这个便是汝之真己。这个真己是躯壳的主宰。若无真己，便无躯壳，有之即生，无之即死。……常须保守着这个真己的本体，戒慎不睹，恐惧不闻，惟恐亏损了他一些。……方能克己。

心者，身之主也。而心之虚灵明觉，即所谓本然之良知也。

其虚灵明觉之良知应感而动者，谓之意。

有知而后有意，无知则无意矣。知非意之体乎？意之所用必有其物，物即事也。如意用于事亲，即事亲为一物；意用于治民，即治民为一物。……

“格”训“至”，训“正”。

“穷至事物之理”，其用功之要，全在一“穷”字。用力之地，全在一“理”字。若上去一“穷”，下去一“理”字，而直曰“致知在至物”，其可通乎？

“一以贯之”，非致其良知而何？

良知者，心之本体，即前所谓恒照者也。心之本体无起无不起。虽妄念之发，而良知未尝不在，但人不知存，则有时而或放耳。虽昏塞之极，而良知未尝不明，但人不知察，则有时而或蔽耳。虽有时而或放，其体实未尝不在也。虽有时而或蔽，其体实未尝不明也。察之而已耳。若谓良知亦有起伏，则是有时而不在也，非其本体之谓矣。

心，无动静者也。其静也者，以言其体也。其动也者，以言其用也。故君子之学，无间于动静。其静也，常觉而未尝无也，故常应。其动也，常定而未尝有也，故常寂。常应常寂，动静皆有事焉，是之谓"集义"。故能"无祇悔"，所谓动亦定、静亦定者也。心一而已。静其体也，而复求静根焉，是挠其体也。动其用也，而惧其易动焉，是废其用也。故求静之心即动也，恶动之心非静也。是之谓动亦动，静亦动，将、迎、起、伏，相寻于无穷矣。故循理之谓静，从欲之谓动。欲也者，非必声、色、货、利外诱也。有心之私皆欲也。故循理焉，虽酬酢万变皆静也。濂溪所谓主静，无欲之谓也。是谓集义者也。从欲虽心斋、坐忘亦动也。告子之强制，正助之谓也，是外义者也。（答伦彦式）

问：尝闻先生教：学是学存天理。心之本体，即是天理。只要自心地无私意。

曰：如此，则只须克去私意便是，又愁甚理、欲不明？

问：正恐这些私意认不真。

曰：总是志未切。目视耳听皆在此，安有认不真的道理！是非之心，人皆有之，不假外求。讲求亦只是体当自心所见，不成去心外别有个见。

问：穷理何以即是尽性？

曰：心之体，性也。性即理也。穷仁之理，直要仁极仁。穷义之理，直要义极义。仁义只是吾性。故穷理即是尽性。

问:如何是心之本体?

曰:知是理之灵处。

陆澄问:仁、义、礼、智之名,因已发而有?

先生曰:然。

他日澄曰:恻隐,羞恶,辞让,是非,是性之表德耶?

先生曰:仁义礼智,也是表德。性一而已。自其形体也,谓之天。主宰也,谓之帝。流行也,谓之命。赋于人也,谓之性。主于身也,谓之心。心之发也,遇父便谓之孝,遇君便谓之忠,自此以往,名至于无穷,只一性而已。犹人一而已。对父谓之子,对子谓之父,自此以往,至于无穷,只一人而已。人只要在性上用功,看得一性字分明,即万理灿然。

心之本体,无所不该,原是一个天,只为私欲障碍,则天之本体失了。

心之理无穷尽,原是一个渊。只为私欲窒塞,则渊之本体失了。

如今念念致良知,将此障碍窒塞一齐去尽,则本体已复,便是天渊了。

一节之知,即全体之知;全体之知,即一节之知。总是一个本体。

圣人无所不知,只是知个天理;无所不能,只是能个天理。圣人本体明白,故事事知个天理所在,便去尽个天理。不是本体明后,却于天下事物都便知得,便做得来也。

问：先生尝谓善恶只是一物。善恶两端，如冰炭相反也。何谓只一物？

曰：至善者心之本体。本体上才过些子便是恶了。不是有一个善，却又有一个恶来相对也。故善、恶只是一体。

问：心无恶念时，此心空空荡荡的。不知亦须存个善念否？

曰：既去恶念，便是善念，便复心之本体矣。譬如日光被云来遮蔽，云去，光已复矣。若恶念既去，又要存个善念，即是日光之中，添燃一灯。

虚灵不昧，众理具而万事出。心外无理，心外无事。

或曰：人皆有是心，心即理，何以有为善，有为不善？

曰：恶人之心，失其本体。

问：心所安处才是良知？

先生曰：固是。但要省察，恐有非所安而安者。

“易则易知”，只是一个天理，便自易知。如今一个天理底心，则你也是此心。你便知得人人是此心。人人便知得，如何不易知？若是个私欲的心，则我是一般，你是一般，人人又是一般。一个是一个的心，如何知得？

心与理析而为二，此告子义外之说，孟子所深辟。

鄙人谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物，则事

事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心与理而为一者也。

问：近来功夫，虽若稍知头脑，然难寻个稳当快乐处。

先生曰：尔却要悬空去心上寻个天理，此正所谓理障。此间有个诀窍。

曰：请问，如何？

曰：只是致知。

曰：如何致？

曰：尔那一点良知，是尔自家的准则。尔意念着处，他是便知是，非便知非，更瞒他一些不得。只不要欺他，实实落落，依着他做去，善便存，恶便去，他这里何等稳当快乐！此便是格物的真诀，致知的实功。若不靠着这些真机，如何去格物？我亦近年体贴出来，如此分明。初犹疑只依他恐有不足，精细看无些小欠缺。①

理，无动者也。常知、常存、常主于理，即不睹、不闻、无思、无为之谓也。不睹、不闻、无思、无为，非槁木死灰之谓也。睹、闻、思为一于理，而未尝有所睹、闻、思、为，即是动而未尝动也。所谓动亦定，静亦定，体、用一原者也。

性无不善，故知无不良。良知即是未发之"中"，即是廓然大公寂然不动之本体，人人之所同具者也。但不能不昏蔽于

① 黄宗羲谓先生言格物为致吾心之良知之天理于事事物物，此"致"字即是"行"字。

物欲，故须学以去其昏蔽。然于良知之本体，初不能有加损于毫末也。知无不良，而中寂大公未能全者，是昏蔽之未尽去，而存之未纯耳。体即良知之体，用即良知之用，宁复有超然于体、用之外者乎？

夫良知，一也。以其妙用而言，谓之神。以其流行而言，谓之气。以其凝聚而言，谓之精。安可以形象方所求哉！

真阴之精，即真阳之气之母。

真阳之气，即真阴之精之父。

阴根阳，阳根阴，亦非有二也。苟吾良知之说明，则凡若此类者，皆可以不言而喻。不然，如来书所云：三关、七返、九还之属，尚有无穷可疑者也。①

乐是心之本体。虽不同于七情之乐，而亦不外于七情之乐。虽则圣贤别有真乐，而亦常人之所同有。但常人有之而不自知，反自求许多忧苦，自加迷弃。虽在忧苦迷弃之中，而此乐又未尝不存。但一念开明，反身而诚，则即此而在矣。每与原静论，无非此意，而原静尚有何道可得之问，是犹未免有骑驴觅驴之蔽也。

良知不由见闻而有，而见闻莫非良知之用。故良知不滞

---

① 语见《答周通道书》。周通道来书云："有引程子'人生而静'以上不容说，才说性便已不是性。何故不容说？何故不是性？晦庵答云：'不容说'者，未有性之可言，'不是性'者，已不能无气质之杂矣。——二先生之言，皆未能晓。每看书至此，辄为一惑，请问。"（"人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。"——《礼记·乐记》）

于见闻，而亦不离于见闻。孔子云："吾有知乎哉？无知也。"良知之外，别无知矣。故致良知是学问大头脑，是圣人教人第一义。

问仙家元气、元神、元精。先生曰：只是一件。流行为气，凝聚为精，妙用为神。

良知只是个是非之心。

是非只是个好恶。

只好恶就尽了是非。

只是非就尽了万事万变。

问：乐是心之本体。不知遇大故如哀哭时，此乐还在否？

先生曰：须是大哭一番了方乐。不哭便不乐矣。虽哭，此心安处即是乐也。本体未尝有动。

问：良知原是中和的，如何却有过不及？

先生曰：知得过不及处就是中和。

黄勉之来书云："阴阳之气，欣合和畅而生万物。物之有生，皆得此和畅之气。故人之生理，本自和畅，本无不乐，观之鸢飞鱼跃，鸟鸣兽舞，草木欣欣向荣，皆同此乐，但为客气物欲，搅此和畅之气，始有间断不乐。孔子曰：'学而时习之'，便立个无间断功夫，悦则乐之萌矣。朋来则学成，而吾性本体之乐复矣。故曰'不亦乐乎'！在人虽不我知，吾无一毫愠怒，以间断吾性之乐。圣人恐学者乐之有息也，故又言此。所谓不怨不尤，与夫乐在其中，不改其乐，皆是乐无间断否？云云……"

乐是心之本体。仁人之心，以天地万物为一体，欣合和畅，原无间隔。来书谓人之生理，本自和畅，本无不乐，但为客气物欲，搅此和畅之气，始有间断不乐，是也。时习者，求复此心之本体也。悦则本体渐复矣。朋来，则本体之欣合和畅，充周无间，本体之欣合和畅，本来如是，初未尝有所增也。就使无朋来，而天下莫我知焉，亦未尝有所减也。来书云无间断，意思亦是。——圣人亦只是至诚无息而已。其功夫只是时习。时习之要，只是谨独。谨独即是致良知，良知即是乐之本体。此节论得大意亦皆是，但不宜便有所执着。[①]

黄勉之来书云："韩昌黎'博爱之谓仁'一句，看来大段不错，不知宋儒何故非之。以为爱自是情，仁自是性，岂可以爱为仁？愚意则曰，情即未发之情，性即已发之性。仁即未发之爱，爱即已发之仁。如何唤爱作仁不得？言爱则仁在其中矣。孟子曰：'恻隐之心，仁也。'周子曰：'爱曰仁。'昌黎此言，与周孟之旨，无甚差别，不可以其文人而忽之也。……"

博爱之说，本与孟、周之旨无大相远。樊迟问仁，子曰："爱人。"爱字何尝不可谓之仁欤！昔儒看古人言语，亦多有因人轻重之病，正是此等处耳。然爱之本体，固可谓之仁，但亦有爱得是与不是者，须爱得是方是爱之本体，方可谓之仁。若只知博爱而不论是与不是，亦便有差处。……大抵训释字义，亦只是得其大概。若其精微奥蕴，在人思而自得，非言语所能

① 《与黄勉之书》，其二。

喻。后人多有泥文著相，专在字眼上穿求，却是“心从法华转”也。①

子仁问：“学而时习之，不亦说②乎”，先儒以“学”为“效先觉之所为”，如何？

先生曰：学是学去人欲，存天理。从事于去人欲，存天理，则自正。诸先觉考诸古训，自下许多问辨思索存省克治功夫，然不过欲去此心之人欲，存吾心之天理耳。若曰：“效先觉之所为”，则只说得学中一件事，亦似专求诸外了。时习者，“坐如尸”，非专习坐也。坐时习此心也。“立如斋”，非专习立也。立时习此心也。“说”是“义理之说我心”之说。人心本自说理义，如目本说色，耳本说声，惟为人欲所蔽所累，始有不说。令人欲日去，则理义日洽浃，安得不说？

“生之谓性”，“生”字即是“气”字，犹言“气即是性”也。气即是性，“人生而静”以上不容说，才说气即是性，即已落在一边，不是性之本原矣。孟子性善，是从原本上说。然性善之端，须在气上始见得，若无气亦无可见矣。恻隐，羞恶，辞让即是气。程子谓“论性不论气不备，论气不论性不明”，亦是为学者各认一边，只得如此说。若见得自性明白时，气即是性，性即是气，原无性、气之可分也。

精一之精，以理言。

---

① 《与黄勉之书》，其二。
② “说”同“悦”，下同。

精神之精，以气言。

理者，气之条理。

气者，理之运用。

无条理则不能运用，无运用则亦无以见其所谓条理者矣。

"思曰睿，睿作圣"，"心之官则思，思则得之"，思其可少乎？沉空守寂，与安排思索，正是自私用智，其为丧失良知一也。良知是天理之昭明灵觉处，故良知即是天理。思是良知之发用。若是良知发用之思，则所思莫非天理矣。良知发用之思，自然明白简易，良知亦自能知得。若是私意安排之思，自是纷纭劳扰，良知亦自会分别得。盖思之是非邪正，良知无有不自知者。所以认贼作子，正为致知之学不明，不知在良知上体认之耳。①

或问"学而不思"二句。

曰：此亦有为而言。其实思即学也。学有所疑，便须思之。思而不学，盖有此等人，只悬空去思，要想出一个道理，却不在身心上实用其力，以学存此天理。思与学作两事做，故有罔与殆之病，其实思只是思其所学，原非两事也。

夜气是就常人说。学者能用功，则日间有事无事，皆是此气翕聚发生处。圣人则不消说夜气。

---

① 《答欧阳崇一》。

问志至气次①。先生曰：志之所至，气亦至焉之谓，非极至次二之谓。“持其志”谓养气在其中；“无暴其气”，则亦“持其志”矣。孟子救告子之偏，故如此夹持说。

万象森然时，亦冲漠无朕。冲漠无朕，即万象森然。冲漠无朕者，一之父。万象森然者，精之母。一中有精，精中有一。

人胸中各自有个圣人，只自信不及，都自埋倒了。……良知在人，随你如何不能泯灭。虽盗贼亦自知不当为盗。唤他做贼，他还忸怩。……

人若知这良知诀窍，随他多少邪思枉念，这里一觉都自消灭，真个是灵丹一粒，点铁成金。

问：不睹不闻是说本体，戒慎恐惧是说功夫否？

先生曰：此处须信得本体原是不睹不闻的，亦原是戒慎恐惧的。戒慎恐惧，不曾在不睹不闻上加得些子。见得真时，便谓戒慎恐惧是本体，不睹不闻是功夫亦得。

问“志于道”一章②。

先生曰：譬如做此屋。“志于道”是念念要去择地鸠材，经营成个区宅。“据德”却是经画已成，有可据矣。“依仁”却是常常住在区宅内，更不离去。“游艺”却是加些画采，美此区

① 此说出自《孟子》。

② 出自《论语》。

宅。艺者,义也,理之所宜者也。如诵诗,读书,弹琴,习射之类,皆所以调习此心,使之熟于道也。苟不志道而游艺,却如无状小子,不先去置造区宅,只管要去买画挂,做门面,不知将挂在何处。

琴瑟简编,学者不可无,盖有业以居之,心就不放。

问:"通乎昼夜之道而知"①。

先生曰:良知原是知昼知夜的。

又问:人熟睡时,良知亦不知了。

曰:不知何以一叫便应?

曰:良知常知,如何有睡熟时?

曰:向晦宴息,此亦造化常理。夜来天地混沌,形色俱泯,人亦耳目无所睹闻,众窍俱翕,此即良知收敛凝一时。天地既开,庶物露生,人亦耳目有所睹闻,众窍俱辟。此即良知妙用发生时。可见人心与天地一体,故"上下与天地同流"②。今人不曾宴息,夜来不是昏睡,即是妄想魇寐。

曰:□睡时功夫如何?

先生曰:日间良知,是顺应无滞的。夜间良知,即是收敛凝一的;有梦即先兆。

或问"至诚前知"③。

① 《易·系辞传》。
② 语出《孟子》。
③ 语出《中庸》。

先生曰:诚是实理。只是一个良知。实理之妙用流行,就是神。其萌动处就是几。圣人不贵前知,祸福之来,虽圣人有所不免。圣人只是知几,遇变而通耳。良知无前后,只知得见在的几,便是一了百了。若有个前知的心,就是私心,就有趋避利害的意。邵子必于前知,终是利害心未尽处。

问:知譬日,欲譬云。云虽能蔽日,亦是天之一气合有的。欲亦莫非人心合有否?

先生曰:喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲,谓之七情。七者俱是人心合有的,但要认得良知明白。比如日光,亦不可指着方所。一隙通明,皆是日光所在。虽云雾四塞,太虚中色象可辨,亦是日光不灭处。不可以云能蔽日,教天不要生云。七情顺其自然之流行,皆是良知之用,不可分别善恶。但不可有所着。七情有着,俱谓之欲,俱为良知之蔽。然才有着时,良知亦自会觉。觉即蔽去,复其体矣。此处能勘得破,方是简易透彻功夫。

先生起复,征思田。将命行时,德洪与汝中论学。汝中举先生教言曰:

无善无恶是心之体。

有善有恶是意之动。

知善知恶是良知。

为善去恶是格物。

德洪曰:"此意如何?"

汝中曰:"此恐未是究竟话头。若说心体是无善无恶,意亦是无善无恶的意,知亦是无善无恶的知,物是无善无恶的物

矣。若说竟有善恶,毕竟心体还有善恶在。"

德洪曰:"心体是天命之性,原是无善无恶的。但人有习心,意念上见有善恶在。格、致、诚、正、修,此正是复那性体功夫。若原无善恶,功夫亦不消说矣。"

是夕,侍坐天泉桥,各举请正。

先生曰:"二君之见,正好相资为用,不可各执一边。我这里接人,原有此二种。汝中之见,是接利根人的。德洪之见,是为其次立法的。二君相取为用,则中人上下,皆可引人入道。"

既而曰:"已后与朋友讲学,切不可失了我的宗旨:无善无恶是心之体。有善有恶是意之动。知善知恶是良知。为善去恶是格物。只依我这话头,随人指点,自没病痛。此原是彻上彻下功夫。人有习心,不教他在良知上实用为善去恶功夫,只去悬空想个本体,一切事为,俱不着实,不过养成一个虚寂,此个病痛不是小小。"

先生尝语学者曰:"心体上着不得一念留滞,就如眼着不得些子尘沙。些子能得几多,满眼便昏天黑地了。"又曰:"这一念不但是私念,便好的念头,亦着不得些子。如眼中放些金玉屑,眼亦不能开了。"

崇一曰:先生致知之旨,发尽精蕴。看来这里再去不得。

曰:何言之易也?再用功半年看如何,又用功一年看如何,功夫愈久愈觉不同。知来本无知,觉来本无觉。然不知则遂埋没。

无知无不知,本体原是如此。譬如日,未尝有心照物,而自无物不照。无照无不照,原是日之本体。良知本无知,今却

要有知。本无不知,今却疑有不知,只是信不及耳。

问:儒者到三更时分,扫荡胸中思虑,空空静静,与释氏之静只一般。两下皆不用,此时何所分别?

先生曰:动静只是一个。那三更时分空空静静的,只是存天理,即是如今应事接物的心。如今应事接物的心,亦是循此天理,便是那三更时分空空静静的心。故动静只是一个,分别不得。知得动静合一,释氏毫厘差处,亦自莫掩矣。

问:释氏亦务养心,然要之不可以治天下,何也?

先生曰:吾儒养心,未尝离却事物,只顺其天则自然,就是功夫。释氏却要尽绝事物,把心看做幻相,渐入虚寂去了,与世间若无些子交涉,所以不可治天下。

一友静坐有见,驰问;先生答曰:

吾昔居滁时,见诸生多务知解,口耳异同,无益于得,姑教之静坐,一时窥见光景,颇收近效。久之,渐有喜静厌动流入枯槁之病。或务为元解妙觉,动人听闻,故迩来只说致良知。良知明白,随你静处体悟也好,事上磨练也好,良知本体,原是无动无静的。便是学问头脑。我这个话头,自滁州到今,亦较过几番,只是致良知无病。医经折肱,方能察人病理。

一日论为学功夫。先生曰:

教人为学,不可执一偏。初学时,心猿意马,拴缚不定,其所思虑,多是人欲一边,故且教之静坐,息思虑。久之,俟其心意稍定,只悬空静守,如槁木死灰,亦无用,须教他省察克治。省察克治之功,则无时而可间。如去盗贼,须有个扫除廓清之

意。无事时，将好色、好货、好名等私，逐一追究搜寻出来，定要拔去病根，永不复起，方始为快。常如猫之捕鼠，一眼看着，一耳听着。才有一念萌动，即与克去，斩钉截铁，不可姑容，与他方便，不可窝藏，不可放他出路，方是真实用功，方能扫除廓清。到得无私可克，自有端拱时在。虽曰："何思何虑"非初学时事，初学必须思省察克治，即是思诚；只是一个天理。到得天理纯全，便是"何思何虑"。

问曰：好色、好利、好名等心，固是私欲，如间思杂虑，如何亦谓之私欲？

先生曰：毕竟从好色、好利、好名等根上起。自寻其根便见。如汝心中，决知是无有做劫盗的思虑。何也？以汝元无是心也。汝若于货、色、名、利等心，一切皆如不做劫盗的心，一般都消灭了，光光只是心之本体，看有甚间思虑？此便是"寂然不动"，便是"未发之中"，便是廓然大公。自然感而遂通，自然发而中节，自然物来顺应。

意与良知，当分别明白。凡应物起念处，皆谓之意。意则有是有非，能知得意之是与非者，则谓之良知，依得良知，即无有不是矣。

所疑拘于体面，格于事势等患，皆是致良知之心，未能诚切专一。若能诚切专一，自无此也。

凡作事不能谋始，与有轻忽苟且之弊者，亦皆致知之心未能诚一。亦是见得良知未透彻。若见得透彻，即体面事势中莫非良知之妙用。除却体面事势之外，亦别无良知矣。岂得又为体面所局？事势所格？即已动于私意，非复良知之本然矣。

今时同志中，虽皆知得良知无所不在，一涉酬应，便又将人情物理与良知看作两事，此诚不可以不察也。①

明道云："吾学虽有所受，然'天理'二字，却是自家体认出来。"良知即是天理。体认者，实有诸已之谓耳。非若世之想象讲说者之为也。近时同志，莫不知以良知为说，然亦未见有能实体认之者，是以尚未免于疑惑。盖有谓良知不足以尽天下之理，而必假于穷索以增益之者。又以为徒致良知，未必能合于天理，须以良知讲求其所谓天理者，而执之以为一定之则，然后可以率由而无弊。是其为说，非实加体认之功，而真有以见夫良知者，则亦莫能辨其言之似是而非也。……良知之外更无知，致知之外更无学。外良知以求知者，邪妄之知矣。外致知以为学者，异端之学矣。道丧千载，良知之学，久为赘疣。今之朋友，知以此事日相讲求者，殆空谷之足音欤！②

问：古人论性，各有异同，何者乃为定论？

先生曰：性无定体，论亦无定体。有自本体上说者，有自发用上说者，有自源头上说者，有自流弊处说者。总而言之，只是这个性，但所见有浅深尔。若执定一边，便不是了。性之本体，原是无善无恶的；发用上也原是可以为善，可以为不善的；其流弊也原是一定善一定恶的。譬如眼，有喜时的眼，有怒时的眼，直视就是看的眼，微视就是觑的眼，总而言之，只是

① 《答魏师说》。
② 《与马子莘》。

这个眼。若见得怒时眼,就说未尝有喜的眼;见得看时眼,就说未尝有觑的眼,皆是执定,就知是错。

义理无定在,无穷尽。吾与子言,不可以少有所得,而遂谓止此也。再言之十年、二十年、五十年,未有止也。

他日又曰:圣如尧舜,然尧舜之上,善无尽;恶如桀纣,然桀纣之下,恶无尽。使桀、纣未死,恶宁止此乎?使善有尽,文王何以望道而未之见?

子思性、道、教,皆从本原上说,天命于人,则命便谓之性。率性而行,则性便谓之道。修道而学,则道便谓之教。率性是诚者事。所谓自诚明,谓之性也。修道是诚之者事,所谓自明诚,谓之教也。圣人率性而行,即是道。圣人以下,未能率性于道,未免有过不及,故须修道。修道则贤知者不得而过,愚不肖者不得而不及,都要循着这个道,则道便是个教。此教字与"天道至教"、"风雨霜露无非教也"之"教"同。修道字与"修道以仁"同。人能修道,然后能不违于道,以复其性之本体,则亦是圣人率性之道矣。下面戒慎恐惧便是修道的功夫。中和便是复其性之本体。如《易》所谓"穷理尽性以至于命"。中和位育,便是尽性至命。

近时四方来游之士颇众。其间虽甚鲁钝,但以良知之说略加点拨,无不即有开悟。以是益信得此二字真吾圣门正法眼藏。①

---

① 《与邹谦之》。

诸友始为惜阴之会，当时惟恐只成虚语。迩来乃闻远近豪杰闻风而至者以百数。此可以见良知之同然，而斯道大明之几，于此亦可以卜之矣。喜慰可胜言耶？……明道有云："宁学圣人而不至，不以一善而成名。"此为有志圣人而未真得圣人之学者，则可如此说。若今所讲良知之说，乃真是圣学之嫡传。但从此学圣人，却无有不至者，惟恐吾侪尚有一善成名之意，未肯专心致志于此耳。①

昔有侍于先生者，自称可与行师，先生问之。对曰："某能不动心！"曰："不动心可易言耶？"对曰："某得制动之方。"

先生笑曰："此心当敌时，且要制动，又谁与发谋出虑耶？"

又曰："人有不知学问者，尽能履险不惧，是亦可与行师否？"

先生曰："人之性气刚者，亦能履险不惧。但其心必强持而后能。即强持便是本体之蔽，便不能宰割庶事。孟施舍之所谓守气者也。若人真肯在良知上用功，时时精明，不蔽于欲，自能临事不动，真体自能应变无方，此曾子之所谓守约，'自反而缩，虽万千人吾往'者也。"

有人问先生：能养得此心不动，却可与行师否？

先生曰：也须学过。此是对刀杀人，岂意想可得？必须身习其事。节制渐明，智慧渐调，方可信行。盖天下未有不履其事而能造其理者；此后世格物之学所以为谬也。孔子曰："军旅之事未之学"，此亦不是谦言，但圣人得位行志，自有消变未

① 《寄安福同志》。

形之道，不须用此。后世论治，于根源上全不讲及，每事只在半中截做起，故犯手脚。若在根源上讲求，岂有必事杀人而后得安人之理？某自征赣以来，朝廷使我日以杀人为事，心岂割忍？但事势至此，譬之既病之人，且须治其外邪，方可扶回元气。病后施药，犹胜立视其死故耳。可惜平生精神，俱用在此没要紧事上去了。

养生以清心寡欲为要，只养生二字，便是自私、自利、将、迎、意、必之根。①

谪居两年，无可与语者。归途乃得诸友，何幸，何幸！方以为喜，又遽尔别去，极怏怏也。……诸友宜相砥砺夹持，务期有成。近世士夫，亦有稍知求道者，皆因实德未成而先揭标榜，以来世俗之谤，是以往往隳堕无立，反为斯道之梗。……

前在寺中所云静坐事，非欲坐禅入定。盖因吾辈平日为事物纷挐，未知为已，欲以此补小学收放心一段功夫耳。明道云：才学便须知有着力处，既学便须知有得力处。诸友宜于此处着力，方有进步，异时始有得力处也。②

西安郑德夫将学于阳明子。闻士大夫之议者以为禅学也，复已之。则与江山周以善者，姑就阳明子之门人而考其说，若非禅者也。则又姑与就阳明子亲听其说焉。盖旬有九日而后释然于阳明子之学非禅也，始具弟子之礼师事之。——问于阳明子曰："释与儒孰异乎？"阳明子曰："子无求

---

① 《答陆原静书》。

② 《与辰中诸生》。

其异同于儒、释，求其是者而学焉，可矣。”曰：“是与非孰辨乎?”曰：“子无求其是非于讲说，求诸心而安焉者，是矣。”曰：“心又何以能定是非乎?”曰：“‘无是非之心，非人也。’口之于甘苦也，与易牙同；目之于妍媸也，与离娄同；心之于是非也，与圣人同。……子务立其诚而已。……”①

“不思善，不思恶时，认本来面目。”此佛氏为未识本来面目者设此方便。本来面目，即吾圣门所谓良知。今既认得良知明白，即已不消如此说矣。随物而格，是致知之功，即佛氏之常惺惺，亦是常存他本来面目耳。体段功夫，大略相似。但佛氏有个自私自利之心，所以便有不同耳。今欲善恶不思，而心之良知清静自在，此便有自私、自利、将、迎、意、必之心，所以有不思善、不思恶时用致知之功，则已涉于思善之患。孟子说夜气，亦只是为失其良心之人，指出个良心萌动处，使他从此培养将去，今已知得良知明白，常用致知之功，即已不消说夜气。却是得兔后不知守兔，而仍去守株，兔将复失之矣。

欲求宁静，欲念无生，此正是自私、自利、将、迎、意、必之病，是以念愈生而愈不宁静。良知只是一个良知，而善恶自辨，更有何善何恶可思？良知之体，本自宁静，今却又添一个求宁静。本自生生，今却又添一个欲无生，非独圣门致知之功不如此，虽佛氏之学，亦未如此将、迎、意、必也。只是一念良知，彻头彻尾，无始无终，即是前念不灭，后念不生。今却欲前念易灭而后念不生，是佛氏所谓断灭种性，入于槁木死灰之

① 《送郑德夫归省序》。

谓矣。①

舆庵是象山，而谓其专以“尊德性”为主。今观象山文集所载，未尝不教其徒读书穷理，而自谓理会文字颇与人异者，则其意实欲体之于身，其亟所称述以诲人者曰：居处恭，执事敬，与人忠。曰克己复礼。曰万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉。曰学问之道无他，求其放心而已。曰先立乎其大者，而小者不能夺。是数言者，孔子、孟轲之言也，乌在其为空虚者乎？独其易简觉悟之说，颇为当时所疑。然易简之说出于系辞；觉悟之说，虽有同于释氏，然释氏之说，亦自有同于吾儒而不害。其为异者，惟在于几微毫忽之间而已。亦何必讳于其同，而遂不敢以言；狃于其异，而遂不以察之乎？是舆庵之是象山，固犹未尽其所以是也。②

凡论古人得失，决不可以意度而悬断之。今舆庵之论象山曰：“虽其专以‘尊德性’为主，未免堕于禅学之虚空；而其持守端实，终不失为圣人之徒。若晦庵之一于‘道问学’，则支离决裂，非复圣门诚意正心之学矣。”吾兄之论晦庵曰：“虽其专以‘道问学’为主，未免失于俗学之支离；而其循序渐进，终不背于大学之训。若象山之一于‘尊德性’，则虚无寂灭，非复大学格物致知之学矣。”——夫既曰“尊德性”，则不可谓堕于禅学之虚空；堕于禅学之虚空，则不可谓之“尊德性”矣。既曰“道问学”，则不可谓失于俗学之支离；失于俗学之支离，则不

① 《答周道通书》。

② 《答徐成之第二书》。

可谓道问学矣。二者之辨,间不容发。然则二兄之论,皆未免于意度也。①

据抚州府金谿县三十六都儒籍陆时庆告:

看得宋儒陆象山先生兄弟,得孔孟之正传,为吾道之宗派。学术久晦,致使湮而未显。庙堂尚缺配享之典,子孙未沾褒崇之泽。仰该县官吏,将陆氏嫡派子孙差役,查照各处圣贤子孙事例,俱与优免。其间聪明俊秀,堪以入学者,具名送提学官处,选送学肄业。务加崇重之义,以扶正学之衰。具依准缴。②

夫圣人之学,心学也。学以求尽其心而已。尧、舜、禹之相授受曰:"人心惟危,道心惟微,惟精唯一,允执厥中"……夫惟一者,一于道心也。惟精,虑道心之不一,而或二之以人心也。道无不中,一于道心而不息,是谓允执厥中矣。……天下之人,同此心,同此性,同此达道也。……圣人既没,心学晦而人伪行,……人心日炽,而不复知有道心之微,间有觉其纰谬而略知反本求源者,则又哄然指为禅学而群訾之。呜呼!心学何由而复明乎?夫禅之学与圣人之学,皆求尽其心也,亦相去毫厘耳。——圣人之求尽其心也,以天地万物为一体也。吾之父子亲矣,而天下有未亲者焉,吾心未尽也。……吾心未尽也。……吾心未尽也。……吾心未尽也。故于是有纪纲政

① 《答徐成之第一书》。
② "褒崇陆氏子孙",见《南赣书》。

事之设焉，有礼乐教化之施焉。凡以裁成辅相成己成物而求尽吾心焉耳。心尽而家以齐，国以治，天下以平。故圣人之学，不出乎尽心。

禅之学，非不以心为说。然其意以为是达道也者，固吾之心也。吾惟不昧吾心于其中，则亦已矣，而亦岂必屑屑于其外？其外有未当也，则亦岂必屑屑于其中，斯亦其所谓尽心者矣，而不知已陷于自私、自利之偏。是以外人伦，遗事物，以之独善或能之，而要之不可以治家国天下。盖圣人之学，无人己，无内外，一天地万物以为心；而禅之学起于自私、自利，而未免于内外之分，斯其以为异也。今之为心性之学者，而果外人伦，遗事物，则诚所谓禅矣。使其未尝外人伦，遗事物，而专以存心养性为事，则固圣门精一之学也，而可谓之禅乎哉！世之学者，承沿其举业词章之习，以荒秽戕伐其心，既与圣人尽心之学相背而驰，日骛日远，莫知其所抵极矣；有以心性之说而招之来归者，则顾骇以为禅，而反仇雠视之，不亦大可哀乎！①

夫晦庵折衷群儒之说，以发明六经、语、孟之旨于天下，其嘉惠后学之心，真有不可得而议者。而象山辨义利之分，立大本，求放心，以示后学笃实为己之道，其功亦宁可得而尽诬之？而世之儒者，附和雷同，不究其实，而概目之以禅学，则诚可冤也。②

① 《重修山阴县学记》，原文 1240 字。

② 《重修山阴县学记》。

大抵此学之不明，皆由吾人入耳出口，未尝诚诸其身。譬之谈饮说食，何由得见醉饱之实乎？仆自近年来，始实见得此学，真有"百世以俟圣人而不惑"者。……象山之学，简易直截，孟子之后一人。其学问思辨致知格物之说，虽亦未免沿袭之累，然其大本大原，断非余子所及也。①

凡人情好易而恶难。其间亦自有私意气习缠蔽在，识破后自然不见其难矣。古之人，至有出万死而乐为之者，亦见得耳。向时未见得向里面意思，此功夫自无可讲处。今已见此一层，却恐好易恶难，便流入禅释去也。——昨论儒释之异，明道所谓"敬以直内"则有之，"义以方外"则未。毕竟连"敬以直内"亦不是者，已说到八九分矣。②

圣人之学，心学也。尧、舜、禹之相授受曰："人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允执厥中。"此心学之源也。中也者，道心之谓也。道心精一之谓仁，所谓中也。孔、孟之学，惟务求仁。盖精一之传也。而当时之弊，固已有外求之者。……迨于孟氏之时，……心学大坏，孟氏辟义外之说，而曰："仁，人心也。""学问之道无他，求其放心而已矣。"又曰："仁、义、礼、智，非由外铄我也，我固有之，弗思耳矣。"盖王道息而伯术行。功利之徒，外假天理之近似以济其私，而以欺于人曰：天理固如是。不知既无其心矣，而尚何有所谓天理者乎！自是而后，析心与理为二，而精一之学亡。……至宋周、程二子，始复追寻孔、颜

① 《与席元山》。
② 《答黄宗贤、应原忠》。

之宗，而有“无极而太极”，定之以仁义中正而主静之说，动亦定，静亦定，无内外，无将迎之论，庶几精一之旨矣。自是而后，有象山陆氏。虽其纯粹和平，若不逮于二子，而简易直截，真有以接孟氏之传。其议论开辟时有异者，乃其气质意见之殊，而要其学之必求诸心，则一而已。故吾尝断以陆氏之学，孟氏之学也。而世之议者，以其尝与晦翁之有异同，而遂诋以为禅。夫禅之说，弃人伦，遗物理，而要其归极，不可以为天下国家。苟陆氏之学而果若是也，乃所以为禅也。今禅之说与陆氏之说，其书俱存，学者苟取而观之，其是非同异，当有不待于辨说者。①

其谓“思、孟、周、程，无意相遭于千载之下，与其尽信于天下，不若真信于一人。道固自在，学亦自在。天下信之不为多，一人信之不为少”者，斯固君子“不见是而无闷”之心，岂世之谫谫屑屑者知足以及之乎？乃仆之情，则有大不得已者存乎其间，而非以计人之信与不信也。——夫人者，天地之心。天地万物，本吾一体者也。生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切于吾身者乎！不知吾身之疾痛，无是非之心者也。是非之心，不虑而知，不学而能，所谓良知也。良知之在人心，无间于圣愚，天下古今之所同也。世之君子，惟务致其良知，则自能公是非，同好恶，视人犹己，视国犹家，而以天地万物为一体，求天下无治，不可得矣。古之人，所以能见善不啻若己出，见恶不啻若己入，视民之饥溺，犹己之饥溺，而一夫不获，若己推而纳诸沟中者，非故为是而以蕲天下之信己也，务致其良知，求自

① 《象山文集序》。

慊而已矣。尧舜三王之圣,言而民莫不信者,致其良知而言之也;行而民莫不悦者,致其良知而行之也。是以其民熙熙皞皞,杀之不怨,利之不庸,施及蛮貊,而凡有血气者,莫不尊亲,为其良知之同也。呜呼!圣人之治天下,何其简且易哉!……

仆诚赖天之灵,偶有见于良知之学,以为必由此而后天下可得而治。是以每念斯民之陷溺,则为之戚然痛心,忘其身之不肖,而思以此救之,亦不自知其量者。天下之人,遂相与非笑而诋斥之,以为是丧心病狂之人耳。呜呼!是奚足恤哉!吾方疾痛之切体,而暇计人之非笑乎?——人固有见其父子兄弟之坠溺于深渊者,呼号、匍匐、裸跣、颠顿、扳悬崖壁而下拯之。士之见者,方相与揖让谈笑于其旁,以为是弃其礼貌衣冠,而呼号颠顿若此,是病狂丧心者也。故夫揖让谈笑于溺人之旁而不知救,此惟行路之人,无亲戚骨肉之情者能之,然已谓之无恻隐之心,非人矣。若夫在父子兄弟之情者,则固未有不痛心疾首狂奔尽气匍匐而拯之。彼将陷溺之祸有不顾,而况于病狂丧心之议乎?而又况于蕲人之信与不信乎?……

仆之不肖,何敢以夫子之道为己任?顾其心亦已稍知疾痛之在身,是以彷徨四顾,将求其有助于我者,相与讲去其病耳。今诚得豪杰同志之士,扶持匡翼,共明良知之学于天下,使天下之人,皆知自致其良知,以相安相养,去其自私自利之蔽,一洗谗妒胜忿之习,以跻于大同,则仆之狂病,固将脱然以愈,而终免于丧心之患矣,岂不快哉![1]

---

[1] 《答聂文蔚》。

先生曰:今之论性者,纷纷异同,皆是说性,非见性也。见性者,无异同之可言矣。

夫心之体,性也。性之原,天也。能尽其心,是能尽其性矣。《中庸》云:“惟天下至诚为能尽其性。”又云:“知天地之化育”,“质诸鬼神而无疑”,知天也。此惟圣人而后能然。故曰:“生知安行”,圣人之事也。“存其心”者,未能尽其心者也,故须加“存之”之功。必存之既久,不待于存而自无不存,然后可以进而言尽。盖知天之“知”,如知州知县之“知”。知州则一州之事皆己事也,知县则一县之事皆己事也,是与天为一者也。事天则如子之事父,臣之事君,犹与天为二也。天之所以命于我者,心也,性也,而但存之而不敢失,养之而不敢害,如父母全而生之,子全而归之者也。故曰:此学知利行,贤人之事也。至于殀寿不二,……此“困知勉行”,学者之事也。[1]

问:道一而已。古人论道,往往不同,求之亦有要乎?

先生曰:道无方体,不可执着,却拘滞于文义上求道,远矣。如今人只说天,其实何尝见天!谓日、月、风、雷即天,不可。谓人物草木不是天,亦不可。道即是天。若识得时,何莫而非道!人但各以其一隅之见,认定以为道止如此,所以不同。若解向里寻求,见得自己心体,即无时无处不是此道。亘古亘今,无终无始,更有甚同异?心即道,道即天。知心,则知道、知天。又曰:诸君要实见此道,须从自己心上体认,不假外求始得。

① 《答顾东桥书》。

阳明之学，“始泛滥于词章，继而遍读考亭之书，循序格物，顾物理吾心，终判为二，无所得入。于是出入于佛老者久之。及至居夷处困，因念圣人处此，更有何道。忽悟格物致知之旨。圣人之道，吾性自足，不假外求。其学凡三变而始得其门”。——这是黄宗羲《姚江学案》于文成的叙述。如前说。

此后又有三变。黄氏继续说：“自此以后，尽去枝叶，一意本原，以默坐澄心为学的。……视、听、言、动，大率以收敛为主，发散是不得已。江右以后，专提‘致良知’三字。默不假坐，心不待澄，不习不虑，出之自有天则。……此知自能收敛，不须更主于收敛。此知自能发散，不须更期于发散。……知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知，无有二也。居越以后，所操益熟，所得益化。时时知是知非，时时无是无非。开口即得本心，更无假借凑泊。如赤日当空，而万象毕照，是学成之后，又有此三变也。”——变即进步，似乎划分不必如此严格。其前所谓“三变始得其门”者，乃终由释、道而定于儒；其后之三变，即揭橥“良知”及“知行合一”之说后，愈讲愈圆熟，横说直说，无不如意。——黄氏于此于儒释之辨，却有深中肯綮之说：“先生以圣人之学，心学也。心即理也。故于致知格物之训，……言致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理。夫以知识为知，则轻浮而不实，故必以力行为功夫。良知感应神速，无有等待。本心之明，即知；不欺本心之明，即行也。……言知行合一。而或者以释氏本心之说，颇近于心学，不知儒释界限，只一理字。释氏于天地万物之理，一切置之度外，更不

复讲，而止守此明觉[①]。世儒则不恃此明觉，而求理于天地万物之间，所为绝异。然其归理于天地万物，归明觉于吾心，则一也。向外寻理，终是无源之水，无根之木……先生点出心之所以为心，不在明觉而在天理。金镜已坠而复收，遂使儒释疆界，渺若山河，此有目者所共睹也。”

> 一日喟然发叹。九川问曰：“先生何叹？”
>
> 曰：“此理简易明白。乃一经沉埋，遂数百载。”
>
> 九川曰：“亦为众儒从知解上入，认‘识神’为性体，故闻见日益，障道日深耳。今先生拈出‘良知’二字，此人人真面目，更复何疑？”
>
> 先生曰：“然。”

顾东桥来书云：“但恐立说太高，用功太捷，后生师传，影响谬误，坠于佛氏明心见性定慧顿悟之讥，无怪闻者见疑。”

> 区区格致诚正之说，是就学者日用事为间体究践履，实地用功，是多少次第多少积累在。正与虚空顿悟之说相反。闻者本无求为圣人之志，又未尝讲究其详，遂以见疑，亦无足怪。若吾子之高明，自当一语之下，便了然矣，乃亦谓立说太高、用功太捷，何耶？[②]

---

① 黄氏谓：“释氏于天地万物之理，一切置之度外，更不复讲，而止守此明觉。”——此乃事实。勘之《箭喻经》可明其故。

② 《答顾东桥书》。

# 十六　王、湛新学

阳明毕生撰文和讲学，菁华略摘录于前章。此种文字，其弱点在使人厌倦。只可择其一二语深加玩味，必然有所契会。这亦是重温之一法。当其时，此姚江之学，实已风靡天下。此亦与其行师用兵之节节胜利有关。一时代士林之趋附，如众流之归海。——当然，其学可谓直接宋儒的“道统”，然亦独自有其发明，在古学中新有所发现和阐明；虽未尝标新，而当时已称之曰“新学”。同时有湛甘泉一派之理学，虽颇守旧，或者见道不如此深切，说教不如其简明，声光不如此煊赫，势力不及其浩大，然亦卓然杰出，并称为“王、湛新学”。他派多依傍王门，或源自其弟子，而微有变异。细究之，也只有文字上说法之不同，没有若何义理上之冲突。清代之孟瓶庵（名超然，字朝举，闽县人）有云：

明讲学家宗旨最多：王文成曰“致良知”，其徒罗近溪·汝芳

> 易之曰"赤子良心"。聂双江·豹曰"归寂"。季彭山·本曰"主宰"。黄久庵·绾曰"艮止"。王心斋·艮曰"百姓日用"。耿天台·定向曰"常知"。耿楚倥·定理曰"不容已"。李见罗·材曰"止修"。唐一庵·枢曰"讨真心"。胡庐山·直曰"无念"。湛甘泉·若水曰"随处体认天理"。……诸家各有语录,不可胜纪。要之陈白沙·献章之"静中养出端倪"为王氏之先驱,而焦竑·澹园,李贽·卓吾之"佛学即圣学",亦王氏之流弊也。

这综合不甚完全,还有若干小家、名家未录。如《泰州学案》中所举之颜山农·钧,及梁汝元(字夫山,后改姓名曰何心隐),皆如黄宗羲所云:"遂复非名教之所羁络矣"。此外有所记邓豁渠,闻良知之学不解,归入释氏。其他尚有"泛为三教肤廓之论"者。讲学之风,一直流传下去,中间颇遭张江陵(居正)之压抑,而其风不衰,流传大振于东林书院,左右朝政,直到崇祯甲申(1644)亡国,前后约百五十年。王门钱绪山、罗近溪之流,所在设教,聚徒讲学,鼓动流俗,江浙风靡。讲坛随处设立,书院亦复弘开。东林同时闻风而起者,毗陵有经正堂,金沙有志矩堂,荆溪有明道书院,闽有养正书院,蕲黄有崇正书院,滇海有海春书院。工作皆同而名称稍异者,便是学会。泾县有水西会,宁国有同善会,江阴有君山会,贵池有光岳会,太平有九龙会,广德有复初会,新安有程氏世庙会,泰州有心斋讲堂,江北有南谯精舍。……林林总总,皆王氏学,而绍兴有阳明讲堂,此外还有阳明书院。——凡此,多远承宋世四大书院遗风,而当遥溯尼山杏坛之弦诵。这是华夏民族生命之所依立,成为一百世不磨的系统。

姑就此学之内中脉络看:上说白沙为王氏之先驱,有问阳明大弟子王龙溪白沙与师门同异。龙溪曰:"白沙是百原山中传流,亦

是孔门别派，得其环中以应无穷①，乃景象也。缘世人精神撒泼，向外驰求，欲返其性情而无从入，只得假静中一段行持，窥见本来面目，以为安身立命根基，所谓权法也。若致知宗旨，不论语默动静，以人情事变彻底练习，以归于元；譬之精金为铜铅所杂，不遇烈火烹熬，则不可得而精。……"这里解"主静"为权法，这是一要点。上观宋儒如周子、程子皆主静，是指修为之方，白沙之"养出端倪"，即是由静而得出一点"明"的端绪，如上说。阳明不弃此修为，而着重定。所谓"动亦定，静亦定"。主静则道、释举莫能外，其流弊亦多。"权教"与"经教"对，"经"训常，"权"指变。若从绝对真理的论点推之，则凡一切宗教之理论及其仪法等，皆只算"权教"，各随其时与地而立，即权宜也。即释氏所谓"方便法门"。"不动心"亦是"定"，阳明已说过多少语言。——龙溪此答，深得本师真意。

诸大弟子阐发阳明之学，如上所举诸人，各各提出口号。大抵只有文字上的同异，而义理实未越出其范围。只就其所体认的最真切者发挥起来，如同从一大河流中，辟出一分支，浸灌广远，庸或中途稍有变质，而实是同此一流，同此一水。如唐枢（字惟中，号一庵，浙江归安人），初师湛甘泉，不及见阳明而善阳明之学，标宗旨曰："讨真心"。——即今论之，"真心"即"良知"，"讨"即"致"，换过字面而已。但唐枢能从古典中取材，以证知行合一之理。其说"知"，即"乾知大始"之知；"行"，即"坤作成物"之作。亦即"乾以易知"之知，与"坤以简能"之能。乾坤表阴阳，有如一物之正反两面。作即是行，能是能作。能之存在，以作即行为而见，不然，能个什

① 语出《庄子》。

么？只属潜能。谓“未有离乾以为坤，未有离坤以为乾者。两者如形影，除一个不得。”——这是王门弟子前所未言。阳明早已释“知”为“管领”，如“知州”、“知县”之“知”，则亦即知即行。“圣言”在古代最易折服人心，因为经典中言语人皆童而习之，所以唐氏此说一出，成为胜解。

再举一事例：“昔泾野与东廓同游一寺，泾野谓东廓曰：‘不知此寺，何以能至此寺？’东廓曰：‘不至此寺，何以能知此寺之妙？’——二公相视而笑。”①阳明原谓：“说两个亦不妨，亦只是一个。若不会宗旨，便说一个，亦济得甚事？”

从心理分析说，知（动词）从“作意”起，便是一作用，从认识到心知是一程序，可以说是行为或心理行为，然则说“知行合一”正是牒述了事实。观照而知，推想而知，皆是行为。但阳明有其宗旨，不是徒然立此说的，是教人闲邪存其诚，去妄想以达本真本体。“良”亦即“善”，是立“善”之教，有其伦理意义。要心地光明，起恶念作某坏事，亦无异于已作某坏事了。

这上面有聂双江之“归寂”一说，颇疑于释氏。考其所谓“寂”，非释氏之寂灭或涅槃。——儒家虽谈寂或静，而从来不谈灭。只有近世国学大师章枚叔，于其研究佛学法相唯识宗之余，大举标寂灭之说，且唯恐人类灭绝不尽，以一切众生皆得灭度为言。其实大乘虽说涅槃，也有众生皆有自性涅槃之说。不同于所谓“断灭外道”，为其所弃斥的。即以所谓“灭尽定”而论，人“入定”了，已先作意何时“出定”，便在那时分觉醒过来，亦未曾灭掉什么，不是死亡。

① 冯从吾：《语录》。

章氏之说乃愤世之谈，一时忘却了“天地之大德曰生”的古训，失其儒林本旨。——聂氏之说，乃“归寂以通于感，执体以应用”。这理论出于《易》之“咸”，为下经之首卦。“彖曰：咸，感也。……天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。象曰：山上有泽，咸；君子以虚受人。”《易·系传上》，“易，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故……”又曰：“屈伸相感而利生焉。”然则其“归寂”是手段，通感是路由，所本者在此，大异于释氏之以寂灭为目的者。聂氏又立静坐法为入门功夫。这办法阳明亦曾采用过的，而又有喜静厌动之弊。但为初学从入之门，亦有效用，只不可执着专此一路。体用分言，则其“执体以应用”之说，亦无不合。端在由虚寂以明体，——不“虚受”又何由而“明”呢？——然后能“应用”，结果必为体用如一而自由。同时代王门学者多疑其说，唯罗念庵深与契合。立喻以心体如天体，依古之天文学为说：“周天三百六十五度四分度之一，而其中为天枢。天无一息不运，至其枢纽处实万古常止，要不可不归之静。故心之主宰不可以动静言，而惟静乃存之。此濂溪以主静立人极，龟山门下以体夫喜怒哀乐未发前气象为相传口诀也。”——“天枢”通常指北斗第一星，假定其为转运之圆周的一中心点，此点不动。“盖心体原是流行（用），而流行不失其则者，则终古如斯，乃所谓静也，寂也（体）。”[①]双江曾居狱中，间久静极，忽见此心真体，光明莹彻，万物皆备。乃喜曰：“此未发之中也。守是不失，天下之理，皆从此出矣。”这是其彻悟的经验。双江曾见阳明，且多问难。阳明殁后，乃设位北面再拜，始称门生，以钱绪山为证，刻两书于石以识之。其解“良知”之义，仍属阳明正脉，足以祛流俗之见。有云：“良知本

① 参见《学案》。

寂,感于物而后有知。知其发也,不可遂以发为良知,而忘其发之所自也,心主乎内,应于外而后有外。外,其影也,不可以其外应者为心而遂求心于外也。故学者求道,自其主乎内之寂然者求之;使之寂而常定。”

真理如一钻石,有若干方面。阳明之徒,一传或再传以至多传,多见到其理之一面,或从而发挥之,于是成就了王学之大。又有从学理上寻脉络者,曰:“致良知之旨,非始于阳明也。朱子谓康炳道曰:‘致得吾心本然之知,岂复有所陷溺?’——本然之知非良知乎?心不为物欲所陷溺,不可入圣乎?但朱子止就一义说,阳明认得十分端的;故执此一说,左来右去,直穷到底,累千万而不离。”——此说出自卢宁忠(字献甫,号冠岩,岭南人)。冠岩有其《献子讲存》,平生以不得及阳明之门为憾。是同时代人,然平生事迹不详。这时于“知”已作分辨了,俨然似乎近代的知识论。谓:“阳明先生之致良知,当先辩于知也。夫知觉有知觉之知,有意见之知,有本然之知;昧者均以为良知。夫知觉之知,人与物一也;有真率,无节制。意见之知,萌于念虑,善恶几焉。惟本然之知,出于性天之灵觉,不待学习。童而知爱亲,长而知敬兄,感触而应。孺子入井而怵惕,见呼蹴之食,无礼义之万钟而辞让,此谓本然之良知,所当致焉者也。致吾爱与不忍之知,即无一念一事之非仁,而万物育矣。致吾敬与辞让之知,即无一念一事之非义,而万民正矣。”——这亦是德性之知,外此少所探究,未能成纯粹知识论,然即所谓“先立乎其大”。所重在“良”。

凡此所举,于王学或溯源,或分析,或发挥,皆各有心得,要之不出乎王学之外。王门最可惜者为大弟子及妹婿徐曰仁,号横山,卒年三十一,阳明讲学时常念之。“一日讲毕,环柱而走;叹曰:‘安

得起曰仁于泉下而闻斯言。'乃率诸弟子之其墓所，酹酒而告之。"——外此，邹东廓之"戒惧"，罗近溪之"主静"，皆其嫡传。诸人中大善宣传者，推近溪，宗旨为"赤子良心"，如上所举。本传谓其年十五而定志于张洵水，二十六而正学于颜山农（钧），三十四而悟易于胡宗正，四十六而证道于泰山丈人。其说教以天地万物同体，彻形骸、忘物我为大。谓："此理生生不息，不须把持，不须接续，当下浑沦顺适。功夫难得凑泊，即以不屑凑泊为功夫；胸次茫无畔岸，便以不依畔岸为胸次。解缆放船，顺风张棹，无之非是。学人不省，妄以澄然湛然为心之本体，沉滞胸膈，留恋景光，是为鬼窟活计，非天明也。论者谓龙溪笔胜舌，近溪舌胜笔，顾盼呿欠，微谈剧论，所触若春行雷动，虽素不识学之人，俄顷之间，能令其心地开明，道在现前，一洗理学肤浅套括之气，当下便有受用；顾未有如先生者也。"

据黄宗羲这一叙述，则又可使阳明疑于道家。其赤子之心，即良知之心，而大人不失其赤子之心，早见称于孟子。性无不善，故知无不良，近溪着重其不虑而知，不学而能一面①。

---

① 黄氏草罗传时，附儒释之辨，亦颇明晰，今附录于后：

"……所谓浑沦顺适者，正是佛法一切现成；所谓鬼窟活计者，亦是'寂子速道，莫入阴界'之呵。不落义理，不落想象，先生真得祖师禅之精者。盖生生之机，洋溢天地间，是其流行之体也。自流行而至划一，有川流便有敦化，故儒者于流行见其划一，方谓之知性。若徒见气机之鼓荡而玩弄不已，犹在阴阳边事（按：此说可质之百源派人物）。夫儒释之辨，真在毫厘。今言其偏于内而不可以治天下国家；又言其只自私自利；又言只消在迹上断，终是判断不下。以义论之，此流行之体，儒者悟得，释氏亦悟得（按：古希腊哲人亦悟得）。然悟此之后，复大有事，始究竟得流行。今观流行之中，何以不散漫无纪，何以万殊而一本，主宰历然；释氏更不深造，则其流行者，亦归之野马尘埃之聚散而已。故吾谓释民是学焉而未至者也。其所见固未尝有差。盖离流行亦无所为主宰耳。若以先生近禅，并弃其说，则是俗儒之见，去圣亦远矣。"

（按：黄氏此说，亦属当时之见，即凡有使人觉悟之说，一皆归之禅宗，故谓近溪"真得祖师禅之精者"，不许儒门亦有此一法。其实周、程皆如此。）

于此，还有若干王派人物可论，姑且从略。大致皆有见于道，若从之作文字上的分析，则徒费纸墨，衷然为巨帙亦少关系。但我们应观反对王学者所持之说，及阳明本人应负何责。象山已有禅学之讥，后之罗整庵（钦顺）亦攻之甚至，整庵亦自有其禅悟，悟后研磨体认，积数十年，始了然有见乎心性之真，而确乎有以自信云。谓象山明乎心而不明乎性。总之以省悟一皆属之禅宗，倘觉此心澄莹中立，则是禅家机轴，孔、曾、思、孟未尝有。不许儒修亦可有彻悟之事实；若有之即是禅。则其所谓儒修，亦仍可议。就整个宋、明理学看，依傍"圣言"是其所长，但一般而论，实践与独创的精神欠缺。因此许多聪明，废于禅魔理窟中不能自拔。象山与阳明皆是有独创的人，所以尤其值得尊重。若其见道，则陆氏之六经皆我注脚，是何等气魄！其实各讲学家何尝不各自独树一帜，即其标宗旨之多已可见，顾其证会皆不若阳明，才与学皆远不及，所以终于脱不出其范围，多只能就字面上转换。纯从历史眼光看，陆、王代表孔、孟，尚可与先秦诸子相颉颃，外之则只可推一濂溪，一康节。其余皆相去颇远。

如是，陆受攻击，无须说，主要有朱元晦龂龂其间，其他朱门人物之非毁，不足论。但白沙弟子湛甘泉，如上所举者，曾与阳明分主教事。阳明宗旨为"致良知"，甘泉所标为"随处体认天理"，各立门户。尝言阳明之论格物有四不可；阳明亦言随处体认天理为求之于外。两家颇有同异。湛氏大意谓阳明训"格"为"正"，训"物"为"念头"，格物是正念头。苟不加学、问、思、辨、行之功，则念头之正否未可据。其"四不可"之说曰：

……兄之格物之说，有不敢信者四：自古圣贤之学，皆以

天理为头脑，以知行为功夫。兄之训格为正，训物为念头之发，则下文诚意之意，即念头之发也。正心之正即格也。于义文不亦重复矣乎！其不可一也。又于上文知止能得为无承于古本，下节以修身说格、致为无取，其不可二也。兄之格物云正念头也，则念头之正否亦未可据，如释、老之虚无，则曰应无所住而生其心，无诸相，无根尘，亦自以为正矣；杨、墨之时，皆以为圣矣。岂自以为不正而安之，以其无学问之功，而不知所谓正者乃邪，而不自知也。其所自谓圣，乃流于禽兽也。夷、惠、伊尹，孟子亦以为圣矣，而流于隘与不恭，而异于孔子者，以其无讲学之功，无始终条理之实，无智巧之妙也。则吾兄之训徒正念头，其不可者三也。论学之最始者，则说命曰，学于古训乃有获。周书则曰，学古入官。舜命禹则曰，惟精惟一。颜子述孔子之教，则曰博文约礼。孔子告哀公则曰，学、问、思、辨、笃行，其归于知行并进，同条共贯者也。若如兄之说，徒正念头，则孔子止曰德之不修可矣，而又曰学而不厌何耶？又曰信而好古敏求者何耶？子思止曰尊德性可矣，而又曰道问学者何耶？所讲所学所好所求者何耶？其不可者四也。……若仆之鄙说，似有可采者五：训格物为至其理，始虽自得，然稽之程子之书，为先得同然，一也。考之章首止至善即此也。上文知止能得，为知行并进至理功夫，二也。考之古本，下文以修身申格致，为于学者极有力，三也。《大学》曰，致知在格物。程子则曰，致知在所养，养知在寡欲。以涵养寡欲训格物，正合古本以修身申格物之旨为无疑，四也。以格物兼知行，其于自古圣训：学、问、思、辨、笃行也，精一也，博约也，学古、好古、信古也，修德、讲学也，默识、学不厌也，尊德性、道问学也，始、终条理也，知言、养气也，千圣千贤之教为不谬，五

也。……仆之所以训格者，至其理也。至其理云者，体认天理也。体认天理云者，兼知行、合内外言之也。天理无内外也。①

湛氏之论可取。是于阳明之说格物有疑，所以正面提出反对之说，又自申己所立之说。未尝随声附和，是与阳明十七年的老交谊，平情析理之言。其解“格物”为“至其理”，谓是自己所得，且与程子合。是已。然此亦可疑从朱子说“穷至事物之理”得来。虽然，请于此略加分析：

格物之格，多家之解不论，于此只辨湛、王二氏所解之不同。湛说为“至”，亦古说；王说曰“正”，亦旧解。总之无论作何解说，此“格”字在文法上为动词。王之训“正”，以“正”字亦动词。如常语所说“改正”、“矫正”……之类。若作形容词说，则世未有以自己之说为邪说即非正者。如释氏修为，亦自有其“入正道”之说。

格物之物，即王心斋所说为“物有本末”之物。以经解经，在古代最足以服人心而众论悉定。如前说。而“物”即“事”。于此这“事”乃指内心之事，因为前后八目皆主于内心之修为。故阳明说之为“正念头”。旧亦有说“物”为“物欲”者，则训“格”为“去”。“正念头”与“去物欲”，其义相差不远。要之此内心之事，自来无有解之为具体之实物者。若是竹子，格来格去，必至生病。

梨洲于此有说，谓：“夫阳明之正念头，致其知也。非学、问、思、辨、行，何以为致？此不足为阳明之说病。”——这于甘泉一大段“讲学之功”云云，答复极简洁明净。又其论高攀龙之学有云：

① 于此毋妨续加一转语曰：能体认天理者，良知也。——这一续岂不使凡此云云皆成赘语？

"格物者，申明'致'之一字，格物即在'致'之中；未有能'致'而不谓之格物者。先生[1]谓有不格物之致知，则所致者何事？故必以外穷事物之理为格，则可言阳明之致知不在于格物；若如先生言人心明即是天理，则阳明之致知即是格物明矣。"——以此而答湛氏，其说亦自明了。

湛氏之第一点不可，以谓"训格为正，训物为念头之发，则下文诚意之意，即念头之发也。正心之正即格也。于义文不亦重复矣乎？"——此一诘难，最为有力。但《大学》之格、致、诚、正，是说出了一从微至著由小至大之心理过程。如平天下较治国为大，治国又较齐家为大。……八者一皆属内心之修为，则仅言正心可矣，则前三目不亦嫌于重复乎？致知较正念头为广，因为知之范畴较浩大。念头倏起倏灭，在初端容易纠正，也是修为之基本；要不落入一念之差，以至一误再误而谬以千里。知其不谬之良知即本然之知，较固定。致此知也。自然有学、问、思、辨、行等之需要。其次诚意又进了一步。诚字最难讲，亦是一进步之事。必知至而后意诚，发心动念，固然是意，但意比念又较成型，而着重在一诚字。非自己分析内心，很难体会。日常生活事务，从权应变，亦往往自欺欺人而不自觉。便是不诚。此必先之以知；无知之诚，必不合理智，往往堕于迷信，偏执，倔强，拗很……进而正心，范畴更广大了。因为心字包括的事物繁多。要之阳明解格物为正念头，于八目之中未为重复。大致湛氏之感扞格处，还是在觉此为重复，而实非重复。此不能胶固于文字上求，应求其心理进程，乃见阳明此说之妙。

---

① 即高攀龙。

正善念去恶念而物格，所以致和。在此源头上倘不用功，则博学等皆可至于藉寇兵而赍盗粮。譬如今之欧西之大盗，亦多有博学者，其谬误在出发点之错误，在发心动念之际未能克正，以至于终陷刑戮。而在苗头上拔去莠草，又何等容易。转念归正而已。所谓“简易而天下之理得”。自陆至王皆以简易为教也。

梨洲又攻湛氏“随处体认天理”之说。谓：“天理无处而心其处；感即在寂之中，则体认者，亦唯体认之于寂而已。今曰‘随处体认’，无乃体认于感？——其言终觉有病也。”——这又是从文字上求同异。似乎天理亦非拘于“寂然不动”一面，亦可观察其感通流行方面。大化无时无处不是生生不息之机；若所体认者谓之仁，此仁亦即天理，为天地万物之理亦即吾心之理，此亦即子在川上之意。正不必专守此心中之寂，所以说“随处”亦无病。甘泉之说可立。

这是宗旨上两家的微小同异；由讲学家必求有以殊于他人而独成优异者，遂各立门户；门户既立，争论必起。然亦有疏通此二家者，姑举一周静庵。静庵名冲，宜兴人。阳明讲道于虔，往受业。继又师甘泉。谓湛师之“体认天理”，即王师之“致良知”。与蒋道林集师说为《新泉问辨录》。吕泾野、邹东廓咸称其有淳雅气象。当时王、湛二家门人弟子，未免互相短长。先生独疏通其旨。故其死（年四十七）而甘泉叹曰：“道通（冲字）真心听受以求实益，其异于死守门户以相訾而不悟者，远矣。”①——此亦各随其所见、所体悟、所证会而异。各可成说，说亦无尽。

① 《学案》。

# 十七　王、罗论学

与阳明同时代讲学，而反对之亦力者，有罗整庵（1465—1547），名钦顺，字允升，江西泰和人。弘治壬子（1502），乡试第一。明年，进士及第。授翰林编修，擢南京国子司业。忤宦官刘瑾，夺职为民。瑾诛，复职。官至吏部尚书。卒赠太子太保，谥文庄。有所撰《困知记》行世。分上、下卷，有二续，三续，四续，前后凡六卷，共三三六章；并附录，收自撰之“履历记”等。

据整庵自叙其为学经过，有云：“昔官京师，逢一老僧，漫问何由成佛？渠亦漫举禅悟为答云：‘佛在庭前柏树子。’愚意其必有所谓，为之精思达旦。揽衣将起，则恍然而悟。自此研磨体认，日复一日，积数十年，用心甚苦。年垂六十，始了然有见乎心性之真，而确乎有以自信。朱陆之学，于是乎仅能辨之，良亦钝矣。”

“盖尝遍阅象山之书，大抵皆明心之说。其自谓所学因读《孟

子》而自得之。时有议之者云:‘除了“先立乎其大者”一句,全无伎俩。’某亦以为诚然。”

清人张贞生重校《困知记》,为之“序”,开端二语,颇为概括,云:“明之有整庵,非犹夫宋之有晦庵哉!宋之有晦庵,非犹夫七国之有孟氏哉!……”观此,则朱、罗自属一系。罗氏诋象山,谓“孟子所贵乎‘先立其大者’何?以其能思也[①]。能思者,心所思而得者,性之理也。是孟子吃紧为人处,不出乎思之一言。故他日又云:‘仁、义、礼、智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。’——而象山之教学者,顾以为此心但存,则此理自明。‘当恻隐处自恻隐,当羞恶处自羞恶,当辞逊处自辞逊,是非在前,自能辨之。’又云:‘当宽裕温柔,自宽裕温柔;当发强刚毅,自发强刚毅。’若然,则无所用乎思矣;非孟子‘先立乎其大者’之本旨也。夫不思而得,乃圣人分上事;所谓生而知之者,岂学者之所及哉?苟学而不思,此理终无由而得。凡其当如此、自如此者,虽或有生于灵觉之妙,而轻重长短,类皆无所取中,非过焉,斯不及矣。遂乃执灵觉以为至道,谓非禅学而何?——盖心性至为难明,象山之误,正在于此。故其发明心要,动辄数十百言;而及于性者绝少。间因学者有问,不得已而言之,只是枝梧笼罩过,并无实落。良由所见不的,是诚不得于言也。

“尝考其言有云:‘心即理也’。然则性果何物耶?又云:‘在天者为性,在人者为心。’然则性果不在人耶?既不知性之为性,舍灵觉即无以为道矣,谓之禅学,夫复何疑?

“或者见象山所与王顺伯书,未必不以禅学非其所取,殊不知

① 以此解“心之官则思”。

象山阳避其名，而阴用其实也。何以明之？盖书中但言两家之教所从起者不同，初未尝显言其道之有异；岂非以儒、佛为二道，惟其主于经世，则遂为公为义，为儒者之学乎？所谓阴用其实者，此也。

“或者又见象山亦尝言致思，亦尝言格物，亦尝言穷理，未必不以为无背于圣门之训。殊不知言虽是而所指则非。如云格物致知者，格此物、致此知也。穷理者，穷此理也。思则得之，得此者也。先立乎其大者，立此者也。皆本之经传。然以‘立此者也’一语证之，则凡所谓‘此’者，皆指‘心’而言也。圣经之所谓格物穷理，果指心乎？故其广引博证，无非以曲成其明心之说，求之圣贤本旨，竟乖戾而不合也。

“或犹不以为然，请复实之以事：有杨简者，象山之高第弟子也。尝发本心之问，遂于象山言下，忽省此心之清明，忽省此心之无始末，忽省此心之无所不通。有詹阜民者，从游象山，安坐瞑目，用力操存，如此者半月。一日下楼，忽觉此心已复澄莹。象山目逆而视之曰：‘此理已显也。’盖惟禅家有此机轴。试观孔、曾、思、孟之相授受，曾有一言似此否乎？其证佐之分明，脉络之端的，虽有善辨，殆不能为之出脱矣。盖二子者之所见，即愚往年所见者光景，愚是以能知其误而究言之，不敢为含糊两可之词也。……”

我们客观论此两家之争，如这上面所录的一大段文字，以及后来罗王两人往返的书信，觉得有一点深可取法的，即是讨论学理，甚有揖让存乎其间。其争也君子，与“如鬼如蜮”一类呵斥的话不同，值得玩味。

此论象山之学必为禅学，是误解。朱子亦曾有此误解，但朱子同时也目象山为告子。闻象山讣音，朱子率门人为位而哭，是吊朋

友之古礼。哭罢收泪之后，朱子说："死了一个告子。"那么，朱对陆可谓已作此盖棺定论了。罗氏始终袒朱，且讥陆为"阳避其名，阴用其实"。此说其弟允恕已不谓然，与其兄书尝云："若谓'阳避其名而阴用其实'，则象山乃反复作伪之小人，非惟朱子得以攻之，顺伯老兄亦将攘臂而殴之矣。阴实祖用其说，而阳讳其所自来，此亦朱之攻陆，未知能得其服辨否？"其答书云："夫以象山之高明，固宜不肯作伪；但其见性不的，而主张所学太过，未免颇有饰辞。如《辨无极书》中，'一阴一阳已是形而上者，况太极乎？'明是疏脱，却须要遮饰。又如答李敏求心性材情之问，始终不见分晓，只是支吾，恐非所谓'修辞立其诚'也。弟尝遍读其书，试寻得几句言性分明处来，安有不服？'阳避阴用'之说，当不俟终日而改之矣。"

我们且回勘整庵之精思"庭前柏树子"一句而恍然有悟这一回事。第一，这必是真实，整庵必非凭空造此一伪，是确曾有此一悟。第二，此悟的境界果为何者，未明。第三，是有僧教之或答其问于先，而自己精思之于后。茫茫上下四方用心求索，然后顿然一悟。第四，由此种种因缘凑泊，次晨即得此结果，可谓极迅速，较之若干人用多少年工夫，犹未得一悟者，不同。因此说陆氏教人之开悟，也便是这"光景"。第五，这便是禅，孔、孟所未有。

这是颇难于判断的，人人可悟，所悟有种种不同，要之非释家所专。西方在各宗教里，从古皆有其事。罗氏因一僧人而有悟，则谓之禅悟也宜。通常是一悟之后还大有事在，因为悟境从来是不能长驻的。多是有如电光一闪，见到了许多前所未见的事物，但不久又不见了。倘从此继续修为，苦苦要追回那境界，必不可得，所能经验到的，又是另一番境界了。另一境界可能是不如前者，可能是胜于前者，但很难同于前者而一成不变。自精神哲学观点说之，

是人自寻常知觉性进到了上一层知觉性，寻常心思进入高等心思，偶尔透入了光明心思，于是照见许多或体验到许多境界，为从来所未有。能照之主观既变，所照之客观亦改。但人是生活于寻常知觉性里，在此未变未改之知觉性中，否则难于生活下去，或不能过普通生活。这么便不能不退转，仍回到其高等心思界。然既有了一番知觉性之上翥，则在其人生从此的道路上的影响是浩大的，往往方向亦变。

整庵的造诣果然到了什么程度，难可断言。其攻陆为不公平，则显然可见。其责象山未甚言性，言性则支吾，似乎言之成理。但性与心一贯，象山警发学人，以明心为主，乃直接由其所悟而出，直抉心源。但性指知觉性，亦广泛属大宇宙，故曰"在天者为性"。心为知觉性之最灵，属人此小宇宙，故曰"在人者为心"。心而不知觉，何以成其为心？言心则可知舍知觉性外无心，明心亦自然见性。象山因孟子而悟道，孟子言性最分明，所着重乃人性先天之善，本然之善。如实告子言"食、色，性也"，这话没有错。人是动物，自有动物性；但还有其思想以至灵明，高于禽兽，即善德，即神圣性。象山于此至简单之理不会不明白，至少其明白不会下于罗氏。但以明此为立乎其大，路至平易，心既明则性易成也。——他如言孔、曾、思、孟之相授受之所未有，凡开悟证悟彻悟皆属之禅，非徒所见狭隘，亦复忽略了开明进步之事实，终于未脱门户之见。

由此观之，罗氏是曾实有其禅悟，由于某僧在京师开辟了一知觉性境界于其前，因此迅速进入。此后回复了儒修，那"光景"亦未再见。到六十岁乃自称见性。所见者是什么，亦未详出。旁人亦无从揣测。或者仍在高等心思中，运用思维，操纵一批名相，以此

终其身。如与阳明论学可见。朱子攻陆，故墨守朱子之罗氏亦攻陆；王尊陆，故罗氏一并攻王。皆是有见，而所见不同。在许多文字中，如上所引，罗氏于陆颇有一语非常中肯，属平情之言，即“主张所学太过，未免颇有饰辞”。——这话虽已过五百年，使人仍感觉其为古今一普通事实。从来讲学说教者，几乎皆不免此弊病。所谓饰辞，即大贤有时亦有之。由于听受其学者之知识水平不齐，亦往往须有修饰之说，要于当机，使其于主旨不昧。矫枉过正，亦是常情。苏洵曾说雷之作用亦有其益，如发聋振聩。有时应对冥顽不化之人，非震之以大声如雷，亦难使之觉悟。当然，过正便是失中，失中便是不中（去声），但偶尔有其必要，只可说是从权。所见明，所信笃，所守固，往往亦弊于主张太过。而罗氏自己，即已不免此过。试问所举杨简之断扇讼一事之例，有什么比这教示更好的方法乃达此效果？如此透彻？

我们姑且参看其与王阳明之争议：

罗整庵与王阳明第一书①

庚辰夏（1520）

昨拜书，后一日始获奉领所惠《大学古本》、《朱子晚年定论》二编。珍感，珍感。

某无似，往在南都，尝蒙诲益。第苦多病，怯于话言，未克倾吐所怀，以求归于一是，恒用为歉。去年夏，士友有以《传习录》见示者。亟读一过，则凡向日所闻，往往具在；而他所未闻

① 《困知记》。

者尚多。乃今又获并读二书，何其幸也！顾惟不敏，再三寻绎，终未能得其旨归；而向日有疑，尝以面请而未决者，复丛集而不可解。深惟执事所以惠教之意，将不徒然；辄敢一二条陈，仰烦开示。率尔之罪，度弘度之能容也。

切详《大学古本》之复：盖以人之为学，但当求之于内；而程、朱格物之说，不免求之于外。圣人之意，殆不其然。于是遂去朱子之分章，而削其所补之传。直以支离目之，曾无所用。夫当仁不让，可谓勇矣。——窃惟圣门设教，文行兼资；"博学于文"，厥有明训。颜渊称夫子之善诱，亦曰"博我以文"。文果内耶？外耶？是固无难辨者。凡程、朱之所为说，有戾于此者乎？如必以学不资于外求，但当反观内省以为务，则正心诚意四字，亦何不尽之有？何必于入门之际，便困以格物一段功夫也？顾经既有此文，理当尊信，又不容不有以处之，则从而为之训曰："物者，意之用也。格者，正也。正其不正，以归于正也。"其为训如此；要使之内而不外，以会归一处。亦尝就以此训推之，如曰："意用于事亲，即事亲之事而格之；正其事亲之事之不正者以归于正，而必尽夫天理。"盖犹未及知字，已见其缴绕迂曲而难明矣。审如所训，兹惟《大学》之始，苟能即事即物，正其不正以归于正，而皆尽夫天理；则心亦既正矣，意亦既诚矣。继此诚意、正心之目，无乃重复堆叠而无用乎？

"大哉乾元，万物资始"；"至哉坤元，万物资生"。——凡吾之有此身，与夫万物之为万物，孰非出于乾坤？其理固皆乾坤之理也。自我而观，物固物也；以理观之，我亦物也。浑然一致而已，夫何分于内外乎？所贵乎格物者，正欲即其分之殊，而有见乎理之一，无彼无此，无欠无余，而实有所统会，夫

然后谓之知至，亦即所谓知止，而大本于是乎可立，达道于是乎可行，自诚、正以至于治、平，庶乎可以一以贯之而无遗矣。然学者之资禀不齐，功夫不等，其能格与否，或浅或深，或迟或速，讵容以一言尽哉！

惟是圣门《大学》之教，其道则无以易此。学者所当由之以入，不可诬也。外此，或夸多而斗靡，则溺于外而遗其内；或厌繁而喜径，则局于内而遗其外。溺于外而遗其内，俗学是已；局于内而遗其外，禅学是已。凡为禅学之至者，必自以为明心见性；然于天、人、物、我，未有不二之者，是可谓之有真见乎？使其见之果真，则极天下之至赜而不可恶，一毛一发皆吾体也，又安肯叛君父，捐妻子，以自陷于禽兽之域哉？今欲援俗学之溺，而未有以深杜禅学之萌，使夫有志于学圣贤者，将或昧于所从，恐不可不过为之虑也。

又详《朱子定论》之编，盖以其中岁以前所见未真，爰及晚年，始克有悟，乃于其论学书尺三数十卷之内，摘此三十余条，其意皆主于向里者，以为得于既悟之余，而断其为定论。斯其所择，宜亦精矣。第不知所谓晚年者，断以何年为定？羸躯病暑，未暇详考。偶考得何叔京氏卒于淳熙乙未(1175)，时朱子年方四十有六。尔后二年丁酉(1177)，而《论、孟集注》、《或问》始成。今有取于答何书者四通，以为晚年定论；至于《集注》、《或问》，则以为中年未定之说，窃恐考之欠详，而立论之太果也。又所取《答黄直卿》一书，监本止云此是向来差误，别无“定本”二字。今所编刻，增此二字，当别有据。而《序》中又变“定”字为“旧”字，却未详本字同所指否？朱子有《答吕东莱》一书，尝及“定本”之说，然非指《集注》、《或问》也。凡此，愚皆不能无疑，顾犹未足深论。

窃以执事天资绝出，而日新不已，向来恍若有悟之后，自以为证诸五经、四子，沛然若决江河而放诸海；又以为精明的确，洞然无复可疑，某固信其非虚语也。然又以为独于朱子之说有相抵牾，揆之于理，容有是耶？他说姑未敢请，尝读《朱子文集》，其第三十二卷，皆与张南轩答问书。内第四书，亦自以为"其于实体似益精明，因复取凡圣贤之书，以及近世诸老先生之遗语，读而验之，则又无一不合。盖平日所疑而未白者，今皆不待安排，往往自见洒落处"。与执事之所以自序者，无一语不相似也。书中发其所见，不为不明；而卷末一书，提纲振领，尤为详尽。窃以为千圣相传之心学，殆无以出此矣；不知何故，独不为执事所取，无亦偶然也耶？——若以此二书为然，则《论、孟集注》、《学、庸章句》、《或问》，不容别有一般道理；虽或其间小有出入，自不妨随处明辨也。如其以为未合，则是执事精明之见，决与朱子异矣。凡此三十余条者，不过姑取之以证成高论，而所谓"先得我心之同然者"，安知不有毫厘之不同者为祟其间，以成抵牾之大隙哉！恐不可不详推其所以然也。

又执事于朱子之后，特推草庐吴氏，以为见之尤真，而取其一说，以附于三十余条之后。窃以草庐晚年所见端的与否，良未易知。盖吾儒昭昭之云，释氏亦每言之，毫厘之差，正在于此。即草庐所见果有合于吾之所谓昭昭者，安知非其四十年间钻研文义之效？殆所谓真积力久而豁然贯通者也？盖虽以明道先生之高明纯粹，又早获亲炙于濂溪，以发其吟风弄月之趣，亦必反求诸六经而后得之。但其所禀邻于生知，闻一以知十，与他人极力于钻研者不同耳。又安得以前日之钻研文义为非，而以堕此窠臼为悔？夫得鱼忘筌，得兔忘蹄可也。矜

鱼兔之获，而反追咎筌蹄以为多事，其可乎哉？然世之徒事钻研而不知反说约者，则不可不深有儆于斯言也。抑草庐既有见夫所谓昭昭者，又以不使有须臾之间断为庶几乎尊之之道，其亦然矣。而下文乃云："于此有未能，则问于人，学于己，而必欲其至。"夫其须臾之间间断与否，岂他人之所能与？且既知所以尊之之道在此，一有间断则继续之而已；又安得以为未能，而别有所谓学哉？是则见道固难，而体道尤难。道诚未易明，而学诚不可不讲，恐未可安于所见，而遂以为极则也。

某非知道者，然黾勉以求之，亦有年矣。骎骎衰晚，茫无所得，乃欲与一代之英论学，多见其不知量也。虽然，执事平日相与之意，良不薄矣。虽则驽钝，心诚感慕而乐求教焉。一得之愚，用悉陈之而不敢隐。其他节目，所欲言者颇多。笔砚久疏，收拾不上；然其大要亦略可睹矣。伏惟经略之暇，试一观焉；还赐一言，以决其可否。幸甚。

## 王阳明答罗整庵书①

昨承教及大学，发舟匆匆，未能奉答。晓来江行稍暇，复取手教而读之，恐至赣后人事复纷沓，先具其略以请。

来教云："见道固难，而体道尤难。道诚未易明，而学诚不可不讲，恐未可安于所见，而遂以为极则也。"幸甚，幸甚，何以得闻斯言乎？其敢自以为极则而安之乎？正思就天下之有道以讲明之耳。而数年以来，闻其说而非笑之者，有矣。诟訾之者，有矣。置之不足较量辨议之者，有矣。其肯遂以教我乎？

---

① 《王阳明全集·论学书》。

其肯遂以教我，而反复晓谕，恻然惟恐不及救正之乎？然则天下之爱我者，固莫有如执事之心深且至矣，感激当何如哉！——夫“德之不修，学之不讲”，孔子以为忧。而世之学者，稍能传习训诂，即皆自以为知学，不复有所谓讲学之求，可悲矣。夫道必体而后见，非已见道而后加体道之功也。道必学而后明，非外讲学而后有所谓明道之事也。然世之讲学者有二：有讲之以身心者，有讲之以口耳者。讲之以口耳，揣摸测度，求之影响者也。讲之以身心，行著习察，有诸己者也。知此，则知孔门之学矣。

来教谓某《大学》古本之复，“以人之为学，但当求之于内；而程朱格物之说，不免求之于外。……遂去朱子之分章，而削其所补之传”。——非敢然也。学岂有内、外乎？《大学》古本，乃孔门相传旧本耳。朱子疑其有所脱误，而改正补辑之。在某则谓其本无脱误，悉从其旧而已矣。失在于过信孔子则有之，非故去朱子之分章而削其传也。夫学贵得之心：求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也，而况其未及孔子者乎！求之于心而是也，虽其言之出于庸常，不敢以为非也，而况其出于孔子者乎！且旧本之传数千载矣；今读其文词，既明白而可通；论其功夫，又易简而可入：亦何所按据而断其此段之必在于彼，彼段之必在于此，与此之如何而缺，彼之如何而误，而遂改正补辑之，无乃重于背朱而轻于叛孔已乎？①

来教谓“如必以学不资于外求，但当反观内省以为务，则

---

① 阳明此种求真理之精，不盲从权威，正可救学林依傍之失，即现代科学精神亦不能外，重实证也。

正心诚意四字，亦何不尽之有？何必于入门之际，便困以格物一段功夫也？"——诚然，诚然。若语其要，则修身二字亦足矣，何必又言诚意？诚意二字亦足矣，何必又言致知？又言格物？惟其功夫之详密，而要之只是一事，此所以为精一之学，此正不可不思者也。

夫理无内外，性无内外，故学无内外。讲习讨论，未尝非内也。反观内省，未尝遗外也。夫谓学必资于外求，是以己性为有外也，是义外也，用智者也；谓反观内省为求之于内，是以己性为有内也，是有我也，自私者也。是皆不知性之无内外也。故曰："精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也。"——"性之德也，合内外之道也。"——此可以知格物之学矣。[1] 格物者，大学之实下手处，彻首彻尾，自始学至圣人，只此功夫而已，非但入门之际，有此一段也。夫正心，诚意，致知，格物，皆所以修身；而格物者，其所用力实可见之地。故格物者，格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也。正心者，正其物之心也；诚意者，诚其物之意也；致知者，致其物之知也。此岂有内外彼此之分哉？——理，一而已。以其理之凝聚而言，则谓之性；以其凝聚之主宰而言，则谓之心；以其主宰之发动而言，则谓之意；以其发动之明觉而言，则谓之知；以其明觉之感应而言，则谓之物。故就物而言谓之格，就知而言谓之致，就意而言谓之诚，就心而言谓之正。正者，正此也；诚者，诚此也；致者，致此也；格者，格此也。皆所谓穷理以尽性也。——天下无性外之理，无性外之物。——学之不明，皆由世之儒者，认理为外，认物为外，而不知义外之说，孟子盖尝辟之；乃至袭

① 此一段文字，作风绝似《荀子》，阳明亦文章家。

陷其内而不免，岂非亦有似是而难明者欤？不可以不察也。

凡执事所以致疑于格物之说者，必谓其是内而非外也，必谓其专事于反观内省之为，而遗弃其讲习讨论之功也，必谓其溺于枯槁虚寂之偏，而不尽于物理人事之变也。审如是，岂但获罪于圣门，获罪于朱子？是邪说诬民，叛道乱正，人得而诛之也，而况于执事之正直哉！审如是，世之稍明训诂，闻先哲之绪论者，皆知其非也，而况执事之高明哉！

凡某之所谓格物，其于朱子九条之说，皆包罗统括于其中；但为之有要，作用不同，正所谓毫厘之差耳。然毫厘之差，而千里之谬，实起于此，不可不辨。——孟子辟杨、墨，至于无父无君。二子亦当时之贤者；使与孟子并世而生，未必不以之为贤。墨子兼爱，行仁而过耳；杨子为我，行义而过耳。此其为说，亦岂灭理乱常之甚，而足以眩天下哉？而其流之弊，孟子至比于禽兽夷狄，所谓以学术杀天下后世也。今世学术之弊，其谓之学仁而过者乎？谓之学义而过者乎？抑谓之学不仁不义而过者乎？吾不知其于洪水猛兽何如也。孟子云："予岂好辩哉？予不得已也。"杨、墨之道塞天下。孟子之时，天下之尊信杨、墨，当不下于今日之崇尚朱说，而孟子独以一人呶呶于其间，噫！可哀矣！韩氏云：佛、老之害，甚于杨、墨。韩愈之贤不及孟子，孟子不能救之于未坏之先，而韩愈乃欲全之于已坏之后，其亦不量其力，且见其身之危，莫之救以死也。呜呼！若某者，其尤不量其力，果见其身之危，莫之救以死也矣！——夫众方嘻嘻之中，而独出涕嗟若；举世恬然以趋，而独疾首蹙额以为忧。此其非病狂丧心，殆必诚有大苦者隐于其中，而非天下之至仁，其孰能察之？

其为《朱子晚年定论》，盖亦不得已而然。中间年岁早晚，

诚有所未考，虽不必尽出于晚年，固多出于晚年者矣。然大意在委曲调停，以求明此学为重。平生于朱子之说，如神明蓍龟，一旦与之背驰，心诚有所未忍，故不得已而为此。知我者谓我心忧，不知我者谓我何求！盖不忍抵牾朱子者，其本心也。不得已而与之抵牾者，道固如是，不直则道不见也。执事所谓决与朱子异者，仆敢自欺其心哉？①

夫道，天下之公道也。学，天下之公学也。非朱子可得而私也，非孔子可得而私也。天下之公也，公言之而已矣。故言之而是，虽异于己乃益于己也；言之而非，虽同于己适损于己也。益于己者，己必喜之；损于己者，己必恶之。然则某今日之论，虽或与朱子异，未必非其所喜也。"君子之过，如日月之食。其更也，人皆仰之。而小人之过也，必文。"某虽不肖，固不敢以小人之心事朱子也。

执事今所教，反复数百言，皆似未悉鄙人格物之说。若鄙说一明，则此数百言皆可以不待辨说，而释然无滞。故今不敢缕缕以滋琐屑之渎。然鄙说非面陈口析，断亦未能了了于纸笔间也。

嗟乎！执事所以开导启迪于我者，可谓恳到谆切矣！人之爱我，宁有如执事者乎？仆虽甚愚下，宁不知所感刻佩服？然而不敢遽舍其中心之诚然，而姑以听受云者，正不敢有负于深爱，亦思有以报之耳。②

---

① 此亦现代哲学家对前哲之态度。求真理，无偏袒之病。不依傍门户，故多收获而学术整体能有进步。

② 据《困知记》，此书之末，尚有"秋尽东还，必求一面，以卒所请，千万终教"四句。《王阳明全集》中删之。

## 罗整庵与王阳明第二书

戊子冬(1528)

侧闻旌麾伊迩，计不日当临敝邑。甚欲一瞻德范，以慰多年渴仰之怀。奈病骨支离，艰于远出。咫尺千里，怅惘曷胜！伏惟亮察。

去年尝辱手书，预订文会，殆有意乎左提右挈，相与偕之大道。为爱良厚，感戢无已；但无若区区之固滞何！夫固滞者，未免于循常；而高明者，恒妙于独得。窃恐异同之论，有非一会晤间之所能决也。然病既有妨，盛意何可虚辱？辄以近来鄙说数段，奉尘尊览；及尝反复高论有不能无疑者，亦条为一段，具如别幅。固知未能仰契尊旨，将不免为覆瓿之具，亦姑效其愚而已。虽然，愚者千虑，容有一得；先睽后合，尚不能无望于高明。伏希裁择，幸甚。

"物者，意之用也；格者，正也，正其不正以归于正也。"——此执事格物之训也。向云惠教，有云："格物者，格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也。正心者，正其物之心也。诚意者，诚其物之意也。致知者，致其物之知也。"——自有《大学》以来，无此议论；此高明独得之妙，夫岂浅陋之所能窥也耶？然诲谕之勤，两端既竭，固尝反复推寻，不敢忽也。夫谓"格其心之物，格其意之物，格其知之物"，凡其为物也三。谓"正其物之心，诚其物之意，致其物之知"，其为物也，一而已矣。就三物而论，以程子格物之训推之，犹可通也。以执事格物之训推之，不可通也。就一物而论，则所谓物者，果何物耶？如必以为"意之用"，虽极安排之巧，终无可通之日。此愚之所不能无疑者，一也。

又执事尝谓："意在于事亲，即事亲是一物。意在于事君，即事君是一物。"诸如此类，不妨说得行矣。有如《论语》"川上"之叹，《中庸》"鸢飞鱼跃"之旨，皆圣贤吃紧为人处。学者如未能深达其义，未可谓之知学也。试以吾意着于川之流，鸢之飞，鱼之跃，若之何"正其不正以归于正耶"？此愚之所不能无疑者，二也。

又执事答人论学书有云："吾心之良知，即所谓天理也。致吾心之良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物各得其理者，格物也。"——审如所言，则《大学》当云"格物在致知"，不当云"致知在格物"；当云"知至而后物格"，不当云"物格而后知至矣"。且既言："精察此心之天理，以致其本然之良知"；又言："正惟致其良知，以精察此心之天理"；然则天理也，良知也，果一乎？果非一乎？察也，致也，果孰先乎？孰后乎？此愚之所不能无疑者，三也。

（初作此书，将以复阳明往年讲学之约；书未及寄，而阳明下世矣。惜哉！鄙说数段，皆《记》中语也。念非一家私议，因录之。）

罗氏此第二书，在得阳明答其第一书之后八年，作出未寄。于王学仍存其疑，而王氏已殁，无从辩论。朱子于鹅湖之会后，答复陆氏兄弟之一诗，也隔了三年。末一语致其微讽而已。皆是不肯信，其心不转。

于是阳明既殁，亦无复有能答之人。而书未寄出。谅王门弟子非无能答者，或则未知，因未寄出；或则已知，然不敢僭为其师作

答。终于两派人物，各是其是而已。这公案距今又四个世纪又半了，当时史事已不甚明了，徒据这少许文字记录，亦无从重苏那学术氛围而得深透了解。阳明于第一书之答复中，已谓"鄙说非面陈口析，断亦未能了了于纸笔间也"。亦已说："世之讲学者有二：有讲之以身心者，有讲之以口耳者……"看来阳明属前者，而整庵属后者。身体力行，自信其心，见道真切，诚所谓"六经皆我注脚"，使死学问化为活学问，这可说上阳明，而难说上整庵。

于此，不妨稍稍分析罗氏之说；谓阳明云"格物者，格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也。正心者，正其物之心也。诚意者，诚其物之意也。致知者，致其物之知也"。——"自有《大学》以来，无此议论。此高明独得之妙，夫岂浅陋之所能窥也耶?"

考程子(明道)有云："物则事也。凡事上穷极其理，则无不通。"①正叔则谓："致知在格物。格，至也。物，事也。事皆有理；至其理，乃格物也。"又言："格，至也。穷理而至于物，则物理尽。"又言："物者，凡遇事皆物也，欲以穷至物理也。穷至物理无他，唯思而已矣。"②——阳明解"物"为"用"，谓"意之用"也，然则即事也。用是作为，在文法上为动词之名词，事亦作为，两字义通。用即体用之用，事即"必有事焉而勿正"之事③。阳明未背此古义。此物之所当格者，即其事之所当正者，在内心，即此意或此念之作用，所谓立(动词)意、发(动词)心、动(动词)念之所当正者，皆作用也。在文法上"格其心"、"格其意"、"格其知"，皆当联贯一气读；物

① 《入关语录》。

② 以上并见《二程集》。

③ 正训中，俗言"对"。中，去声；如射之命中。俗言即："有某'心理上的'事没有作得对。"

已训为事，非谓一实体之物，皆取通义，则不知何以必分之为三而非一，又为一而非三，乃以为自相乖戾？

罗氏之释格物，固仍是鸟兽草木之实物，则仍是承朱子之说。故于此义彼此不能相得。又以《论语》“子在川上”为问。——明道尝言：“自汉以来儒者，皆不识此义，此见圣人之心纯亦不已也。”①则早已有正解。则亦解以《中庸》之“小德川流，大德敦化”，亦可释以《易·系传》之“通乎昼夜之道而知”。然以此而诘难“格物”之义，不伦不类。

“鸢飞戾天，鱼跃于渊”一诘难，亦复不伦不类。——研究也是进步的。清之王念孙《经义述闻》，已考证其下文“言其上下察也”一句，“察”本字是“际”，则训至也，接也。则与古训为“著”颇有不同。如言“察乎天地”，亦是“际乎天地”。此与格物之说无关。

罗氏又以物格与知至孰为先后，天理良知为一为非一为问，则致知格物无先后可言，如梨洲论高攀龙之学，已说“格物者，申明致之一字，格物即在致之中，未有能致而不谓之格物者。……若如先生（高氏）言‘人心明即是天理’，则阳明之致知即是格物明矣”。——凡此论皆为晚出，未及为罗氏所知。

其书中言“自有《大学》以来，无此议论”，则岂可谓古论所无，今论便不当立？“此高明独得之妙”，意亦致其讥嘲。大致如见道真切，或体道不遗，则在文字上与古人异，初无妨碍。立说亦自不可穷尽。似罗氏犹未免作意气之争，则见道犹有未透。此即在古人所谓“渣滓未融”。

---

① 《遗书》卷十四。

# 十八　陆、王被攻击

明代讲学家各立门户，各有师承。一代一代，于师门宗旨有所修改，变换，也是自然之理。人情总是变迁的；凡物历时既久，必已陈旧，推陈出新，势所必至。金石较坚，譬如碑版，久亦磨泐，使文字漫漶；后人或加添补，或加翻刻，久亦失真。阳明殁于 1528 年，不五十年，到第三传以后，其学之真姿已变。试检其初传弟子，如邹东廓（守益）、罗念庵（洪先）、钱绪山（德洪）、王龙溪（畿）诸人，以及再传之王塘南（时槐），师事刘两峰（文敏），与万思默（廷言），传念庵之学，……大抵其学其行，皆有可观，义理略有进退，文字或有更易，然宗旨不失，于王门为毋忝。试与末流之焦澹园、李卓吾、何心隐之流并论，其相去何若？至少求如初传诸人之贞固，邈不可得。而其病大抵是空疏。如梁汝元（即何心隐）之解《论语》，谓“子绝四”为“有为毋意，为毋必，为毋固，为毋我者，皆绝之”。则将原文本义，刚刚解成了对反；似汉注唐疏等，皆未曾寓目。其他可想。

这些流弊，是不是得归罪于其初祖呢？大致也难说为一时代的教主者完全没有责任。阳明初时说教也尝主静。后见学者因此守静厌事，便加以补救，教在应事接物上自加磨练而不失其静；则教学是进步的。朱子曾论程门："是程先生自谨严，诸门人自不谨严，于程先生何事？"①则谓老师全无责任。旧式家庭教育，尝说"父兄之教不严，子弟之率不谨"，则前辈之于后辈，也颇有道义上的责任，何况于执贽而称弟子者？但为师者亦如为父母者，往往不免爱才，偏蔽。多因有才，遂被偏爱，为师者在若干场合，只好明知而掠过，无由处处谨严。象山有一弟子，宠一妓女，也姓陆，诫之亦不听。有一日他说为此做有文章。同门等听他说有文章，便也愿听。他朗诵："自逊、抗、机、云而后，天地间之英气，不钟于男子而钟于妇人。……"这时虽象山之道貌岸然，也不免开颜一笑了。孔门自来是有教无类，为师者一律是春风化雨，"有如时雨化之者"。有成德者，有达材者，有答问者，有私淑艾者。不能只是秋霜肃杀，戕贼了民族生机。然以程子之明，而失之于邢恕；后下成了一阴险之小人，而程子对之仍有宥过之情。以王氏之明，其门人亦有以贿败者，自杀，时人为之语曰："君子学道则害人，小人学道则缢死也。"——《论语》原文是："子游对曰：昔者，偃也，闻诸夫子曰：'君子学道则爱人，小人学道则易使也。'"——其初也是风裁侃侃的人，或者是类似田延年之人物。这是当时及门弟子，而及门者以百千数，难免一失；何况又是数传之后？"荃蕙化而为茅"，是立教之初所不能确保的。

如是很难责为师者不识门徒。后下亦有欲与本师争名者。仿

① 《朱子语类》卷一一四。

佛西方传入之一说可取："德如其师，减师半德；德过其师，方与师齐。"这话笼统，半德全德，如何度量？但其意思是颇明白的。然阳明实是千古卓出，无比肩者。

攻阳明者，多是有见于阳明数传之后，弟子已轶出师门，肆其猖狂之说；以致不满。举一反对阳明从祀孔庙者唐伯元（字仁卿，号曙台，广东澄海人）为例，亦可以见阳明殁后，功过之论久久未定。其疏曰："……六经无心学之说，孔门无心学之教。凡言心学者，皆后儒之误。守仁言良知新学，惑世诬民。立于不禅不霸之间[①]，习为多疑多似之行；招朋聚党，好为人师；后人效之，不为狗成，则从鬼化矣。"——"孟我疆问于顾泾阳曰：'唐仁卿何如人也？'曰：'君子也。'我疆曰：'君子而毁阳明乎？'曰：'朱子以象山为告子，文成以朱子为杨、墨，皆甚辞也；何但仁卿？'泾阳过先生（唐仁卿）述之。先生曰：'足下不见世之谈良知者乎？如鬼如蜮，还得为文成讳否？'泾阳曰：'《大学》言致知，文成恐人认识为知，便走入支离去，故就中间点出一'良'字。孟子言良知，文成恐人将这个知作光景玩弄，便走入玄虚去，故就上面点出一'致'字；其意最为精密。至于如鬼如蜮，正良知之贼也，奈何归罪于良知？'——先生曰：'善！假令早闻足下之言，向者论从祀一疏，尚合有商量也。'"[②]

这里有必要将思理稍调整清楚。——世之谈良知者，未必即是真了解良知者，未必即是阳明之几传弟子；而实是其第几传弟子，也可能早已变改其学之真姿。"如鬼如蜮"是譬喻，不足以成为

---

① 崔后渠尝诋阳明为"霸儒"。

② 以上并见《学案》。

理由。“凡言心学者，皆后儒之误”，这话也太含混。难道六经所无或孔门未有便不当有？若然，则后世之礼乐文中为六经或孔门所未有者多矣，则学术何由而进步？所谓“误”者，至多可说为误解孔学，但误在何者亦未说。难道孔学不是心学？这一疏中，对阳明只有虚辞诋毁，而无确实论证，不足为王学病。然一般而论，王学末流之招物议，由此疏亦依约可想。直到清初，如王士禄辈对此辈讲学家加以攻击，方举出了一些事实，多鄙俚，但也是反对一般讲学家，不必限于阳明一派。其人多江湖无赖之徒，是否可入于王学末流之列，还属疑问。其有仍从学术立场加以攻击者，兹举一例，亦可略见一时代的风气：

> ……近有绝不闻道，只得禅宗，指人心血气虚处为善，灵处为知识；合名“善知识”。以善易良，知识易知，合名以孟子“良知”。即不以虚灵中识觉推极贯彻乎物；只敛目反观血气凝聚，灵处生照即识觉，即见地，即彻悟，即知至，虚中一无所有，灵中知识一无所用。凡生知、学知、默识、闻知、见知，一无所为。又见格物二语为《大学》首言，不可置，乃以格去物欲即物格，全此虚灵即知至。凡《中庸》为物不二，生物不测，体物不遗，物有终始，不诚无物，……皆不相蒙。悉以外物名之，不俟功夫阶级，谓万物尽屏，心知炯然。既得一，万事毕；意自诚，心自正，身自修，家自齐，国自治，天下自平。揆其实，乃率意即诚，任心即正，从身即修，家、国、天下由我操纵即齐、治、平；即不齐、治、平，亦不必问。于虚灵中为物欲潜滋暗长，恣肆妄行，皆直任为道。不必潜修禁止。一禁止即遏抑，遏抑即外求。以此立门户，聚朋徒，标之不过二语曰：‘心知即道，口

讲即学’。止矣。”①

此说诚有不当，然较之“如鬼如蜮”之影射，又稍切实。但王学末流之作风，也于此可窥见一斑。《学案》于此说颇有辩驳。谓杨氏“大旨以天理为天下所公共，虚灵知觉是一己所独得，故必推极其虚灵觉识之知，以贯彻无间于天下公共之物，斯为儒者之学。若单守其虚灵知觉，而不穷夫天下公共之理，则入于佛氏窠臼矣。……夫天之生人，除虚灵知觉之外，更无别物。虚灵知觉之自然恰好处，便是天理。以其己所自有，无待假借，谓之独得可也。以其人所同具，更无差别，谓之公共可也。乃一以为公共，一以为独得，析之为二，以待其粘合，恐终不能粘合也”。——以今言出之，此虚灵知觉，正是所谓宇宙知觉性。

辩论继续：“自其心之主宰，则为理一，‘大德敦化’也。自其主宰流行于事物之间，则为分殊，‘小德川流’也。今以理在天地万物者，谓之理一，将自心之主宰以其不离形气谓之分殊，无乃反言之乎？”

“理一分殊”之说，原出程子之论《西铭》，“分”是名词，如俗言“安分守己”。朱门以谓专重“理一”，则流为墨氏；专重“分殊”，则流为杨氏。故四字不能两分而偏重。原之天地万物只存于一理，故可言“万物皆备于我矣”，则亦纯在于人内心；又由形质之必异，分则人人殊，无论。黄氏此见精到。又继续其谓之为禅一说：

佛氏唯视理在天地万物，故一切置之度外。早知吾心即

① 杨止庵(时乔)：《〈大学〉定本、古本、石经三序》。

理，则自不至为无星之秤，无界之尺矣。先生[1]欲辨儒、释，而视理与佛氏同；徒以见闻训诂与之争胜，岂可得乎？——阳明于虚灵知觉中辨出天理，此正儒、释界限；而以禅宗归之，不几为佛氏所笑乎？阳明固未尝不穷理，第其穷在源头，不向支流摸索耳。至于敛目反观，血气凝聚，此是先生以意测之，于阳明无与也。

此一辩驳，辞旨明确，更不必再加何说解。大致杨氏之论，多就当时学术概况而言，成其归纳，最后归咎王氏；黄氏此辩，则就王学原本而言，成其演绎，脱除王氏一切过咎。所见皆实，黄氏胜诉。

于此关于"虚灵"一说，还有阳明同时代的一学者，事功略同，但不及阳明功勋之大，亦曾受杖，谪官，因谏武宗南巡。即张净峰（即张岳，字维乔，福建惠安人），颇攻良知之说，又不满于阳明格物之说。尝谒阳明于绍兴，语多不契。阳明谓："公只为旧说缠绕耳，非全放下，终难凑泊。"黄氏草其《学案》时，谓"先生[2]言学者只是一味笃实，向里用功，此心之外更无他事"，是矣。而又曰："若只守个虚灵之识，而理不明，义不精，必有误气质做性，人欲做天理矣。不知理义只在虚灵之内。以虚灵为未足，而别寻理义，分明是义外也。学、问、思、辨、行，正是虚灵用处；舍学问思辨行，亦无以为虚灵矣。"

这道理浅显，只须问：倘不虚不灵，成个什么知觉性？因为虚，

① 指杨止庵。
② 指张岳。

所以遍无不在；因为灵，所以妙用无穷。其实这也是自来道学家之通病：为旧说所缠绕，这包括若干名词，及断章取义之文句，得一解或合于此而不合于彼，纷纷总总，在头脑中缠绕不清，终身不得明通，更不得道中之乐。借俗语出之，是“至死不悟”。毕竟是禅魔理窟，跳出后始觉所谓“无边光景一时新”，以此赏会，亦可以喻。但杨氏之说，也许是就当时普通现象而发。道学家弊于不知世务，无深识远见，窒于经世开物，却是常情。而阳明之事功赫然，是为特出。然真是明通的道学家，亦未有必绌于事功者，政绩往往可观。到“心知即道，口讲即学”，则其时道学已衰，讲者只是空疏，多昏庸而又狂妄，无怪乎张居正（1525—1582）居相位时，毁书院，禁讲学，一时士习丕变。但张氏秉政不过十年，从此神宗（朱翊钧）居深宫而不理朝政者，几四十年，国事大坏，士大夫之习气仍旧，而以奏疏相尚。疏入从来不看，因此也不报；奏者亦以奏过了了事，于事亦不负责；由因循乃至于腐败，由腐败以至于覆亡，到崇祯末年，局势已无可挽救了。这时检讨如何天地间这么一大物，竟会如此惨淡灭亡的，论者又将罪责归于士大夫了。

明末之四大遗老，学术皆足以传世。尤以顾亭林与王船山为卓绝。皆是亲见亡国之惨，有以成其忧世之深。亭林有此痛言，谓“天下兴亡，匹夫有责”，将罪过归到自己；又谓“昔之清谈，谈老、庄；今之清谈，谈孔、孟。……”大大责备一时代的讲学家。前已论及。而船山亦责备国家取士之弊，又大大归罪于陆、王。我们当记住顾、王皆朱子之徒，则进而可得一正确的了解。

王船山在论取士之时，有云：

进士科始于隋，垂千年而不能易。——后有易之者，未知

以何道为得。王安石革词赋，用书义，亦且五百余载矣。使学者习效圣贤之言，以移其志气，其贤于词赋明甚。……万历(1573—1620)初叶，姚江之徒兴，剽窃禅悟，不立文字。于是经史高阁，房牍孤行；以词调相尚。取士者亦略不识字，专以初场软美之套为取舍；而士气之不堪，至此极矣。[①]

科举制度之弊，原于立法本有未善，是实情。朱子尝论南宋倘要恢复中原，当需朝廷罢科举三十年，这是采其门人之议。明世归震川八上春官不第而终得一第，颇讥根据当时议论，似每一次考试便当出一辈皋、夔、契、稷，那是不可能的事。可见用书义，效圣言，也往往不合实际。道学家从来不重功名，因此不重科举。或读书久而不第，屡试屡蹶，便往依讲学家修习，有得则自能讲学，又收其弟子，亦自有“语录”之类行世。但船山于此曰：“姚江之徒兴，剽窃禅悟，不立文字。……而士气之不堪，至此极矣。”——倘真不立文字，也诚当归之于禅。但讲学家自立其口号，立其门户，标其宗旨。揣度实情，是姚江几传之后，宗旨已失，学者已非立志要为圣贤，求见道，如其初时所要求者；也未能忘情功名，仍应科举。考官“亦略不识字”，或偶尔有之，是读书未必多，一时学术水平低落。

船山又言：

侮圣人之言，小人之大恶也。……至姚江之学出，更横拈圣言之近似者，摘一句一字以为要妙，窜入其禅宗，尤为无忌

---

① 《噩梦》。

惮之至。①

这话是在认定姚江之学为禅宗的大前提下说的。这大前提已不能确立，如前说。船山自己亦深于佛学，深于禅。但拈出一字一句以为修为指南，非但不是过失，而且必然有益，如拈出一"仁"字，记住这是孔门之教，以此字作修为原则，则古之颜子也只是这种功夫。倘所拈者不对，则亦无论。然此拈字摘句之为，不足为病。"致良知"这三字，提出也最妥善，无病。——"无忌惮"三字出自子思，说"小人而无忌惮也"，是颇严肃的斥责语。

船山于宋学，是尊朱子的，尊朱则黜陆，黜陆也黜王；但同时又尊张子。而一贯是反对释、老，反对释氏，则责陆、王之"乱禅"。——如解《大学》之"明明德"，尝云：

> 但以保赤子之慈，而即可许之明明德，则凡今之妇妪，十九而明其明德矣。于德言明，于民言新②，经文固自有差等。陆、王乱禅，只在此处。而屈孟子不学不虑之说，以附会己见；其实则佛氏呴呴呕呕之大慈大悲而已。圣贤之道，理一分殊；断不以乳媪推干就湿哺乳嚼粒之恩，为天地之大德。③

又于《张子正蒙注·序论》云：

> ……是以不百年而陆子静之异说兴，又二百年而王伯安

---

① 《俟解》。

② 船山不取"亲民"之说。

③ 《读四书大全说·大学传》第九章。

之邪说炽。以朱子格物道问学争贞胜者，犹水之胜火，一盈一虚而莫适有定。使张子之学晓然大明，以正童蒙之志于始，则浮屠生死之狂惑，不折而自摧；陆子静、王伯安之蕞然者，亦恶能傲君子以所独知，而为浮屠作率兽食人之伥乎？

船山毕生抱亡国之痛；虽论学术，文字的色调极强，于此可见。其心思中抱有反对陆、王之偏见，因出之笔下亦源源而来，在其各种著作中时时可见。如其《周易内传》——实是形而上学之一巨制——解"蒙"之六三，有云："曹伯悦公孙强之霸说而亡国，包显道信陆子静之禅学而髡首。"是附带提起，认定陆氏为禅学了；以陆氏比拟春秋时之公孙氏①，颇觉不伦不类。其暗许之意，即异端是足以亡国的；同时代的方以智因国亡而入释，未曾将船山扳去，而两人的友谊始终很好。已入乎释不加反对，非释者而必诋为禅，这里正可见其论不公。他如象山之论"宇宙内事，乃己分内事"，……则批评云："象山于此见得粗浅，故其论入于佛。其云'东海西海……'云云，但在光影上取间架，提线索。只是'三界唯心'一笼统道理，如算家之粗率。"②

心性等问题，分析起来，诚不厌精详，如算家之密率。粗率之佳处，是必然较简易而不失大体，因此常有定向而不迷于繁复。陆氏说古今东海西海圣人之心同，这自今视之，是一世界性的真理，如何可说便必入于佛？佛氏有"三界唯心、万法唯识"之说，或者嫌于笼统？王氏自己研究此说，有其《相宗络索》之撰，不能说不深通其理；何以必以此博大之真理归于佛氏而责其笼统？如果陆氏此

① 见《左氏哀七年传》。
② 《读四书大全说·离娄章下》。

说立于其研究佛学之后，尚或疑于从佛家“取间架，提线索”，但据其《宋史》本传，则此乃其少年读书时期之省悟语，其时未必接触过佛书。说“在光影上”的意思是不见真理之实，只见其光其影；换言之，即不许象山真实见道，只在光影门头弄玄虚；而究竟还许其为“粗率”，未尝指摘其间架线索之谬误。

陆氏早标此今之所谓世界性的真理，船山讥其“笼统”，然船山又不知不觉自己亦表出此见，如云：“圣贤有必同之心理，斯有可同之道法，其不同者，时、位而已。”①则仍归于陆说。于此，我们不能说船山是从陆氏取间架或提线索。

阳明尊陆，船山攻陆，因此也黜王。根本在于所重之体系不同，极致当归咎于如泰山乔岳之朱子之不见道。攻王者甚多，其最受诟病者，为其天泉论道之四句义之第一句，曰“无善无恶心之体”。可是船山于此，却又未加猛烈攻击，至多只说其为“躁言之”。大概着实是精神真理，也难于加以否定的。而其解说又是出自另一角度，仍可谓所见尚非真切。

终明之世，阳明之弟子于此义颇支吾。其高足钱绪山谓：“人之心体，一也。指名曰善，可也。曰至善无恶，亦可也。曰无善无恶，亦可也。”若王龙溪，又尝说：“至善无恶者，心之体也。”似其说又未尝归一。虽然，先征后儒，兹举李榕村及熊敬修之说，清代两位恪守朱子教法者。榕村之说曰：

姚江之言大学只是诚意。诚意之至，便是至善。愚谓王

① 《读四书大全说·万章篇下》。

氏此言，虽曾、思复生，必有取焉。然他言说不能发明此旨，而多为溷乱。其言明德新民也，则以新民为明德功夫。其言致知诚意也，则以格物为诚意功夫，似乎未悖也。然以为善去恶为格物则谬矣。其谬之谬者，曰无善无恶心之体。此则于圣门传授全失；宜乎其学大敝而不可支也。

敬修之说曰：

命也，性也，道也，教也，一以贯之也。如云无善无恶，则是在天为无善无恶之命；在人为无善无恶之性；率其无善无恶之性，为无善无恶之道；修无善无恶之道，为无善无恶之教；——不知成何宇宙？甚矣！姚江之徒之谬也。

李熊二氏之说，皆足以耸动俗人，虽四句中未曾言"无善无恶者天之命"，然王门亦云心体是天命之性。而李氏则斥其为"谬之谬者"。——克实论之，此皆所谓世俗义谛，而非超上义谛。于此，尤可见阳明之教，真也是"良工心独苦"。兹再牒出此四句之由来：

阳明赴两广①，钱、王二子，各言所学。绪山曰："至善无恶者心，有善有恶者意，知善知恶的是良知，为善去恶是格物。"——龙溪曰："心无善而无恶，意无善而无恶，知无善而无恶，物无善而无恶。"——阳明曰："洪甫须识汝中本体，汝中须识洪甫功夫。"②

① 其时总督两广及江西湖广军务。

② 《学案·邹守益传》。

以上乃据阳明入室弟子邹东廓所记。

据《年谱》，此乃阳明五十六岁时，嘉靖六年丁亥(1527)九月，发越中往征思田，次日起程，钱德洪与王畿，于前夕候，阳明使移席天泉桥上，二子各举所辨。“先生喜曰：‘正要二君有此。我今将行，朋友中更无有论及此者。’德洪请问。先生曰：‘只是你自有良知本体，原来无有本体。’畿请问。先生曰：‘汝中见得有此，只好默默自修，不可执以接人。上根之人，世亦难过。一悟本体，即见功夫，物我内外，一齐尽透。此颜子，明道，不敢承当，岂可轻易接人乎？’”

因此义太关重要，故不惮一再牒述，据《传习录》：

> 先生起复，征思田，将命行时，德洪与汝中论学。汝中举先生教言曰：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动。知善知恶是良知，为善去恶是格物。”德洪曰：“此意如何？”——汝中曰：“此恐未是究竟话头。若说心体无善无恶，意亦是无善无恶的意，知亦是无善无恶的知，物亦是无善无恶的物矣。若说意有善恶，毕竟心体还有善恶在。”德洪曰：“心体是天命之性，原是无善无恶的，但人有习心，意念上见有善恶在。格、致、诚、正、修，此正是复那性体功夫。若原无善恶，功夫亦不消说矣。”
>
> 是夕，侍坐天泉桥，各举请正。
>
> 先生曰：“二君之见，正好相资为用，不可各执一边。我这里□人，原有此二种。汝中之见，是接利根人的；德洪之见，是为其次立法的。二君相取为用，则中人上下，皆可引入于道。”
>
> 既而曰：“以后与朋友讲学，切不可失了我的宗旨。——‘无善无恶是心之体，有善有恶是意之动。知善知恶的是良

知，为善去恶是格物。'——只依我这话头，随人指点，自没病痛。此原是彻上彻下功夫。人有习心，不教他在良知上，实用为善去恶功夫，只去悬空想个本体，一切事为，不着实。不过养成一个虚寂，此个病痛，不是小小。"①

以上三处所记，文字微有不同，内容只是同此一事。可知此四句乃两大弟子所言，初非阳明自己所立为教法者。但既取证于阳明，即可认为阳明之教。然阳明于此之批判，亦足见其立教之苦心。

此四句义之第一句，曰"无善无恶心之体"，我们应如何理解呢？自来中西各派哲学，宗教，于此心体，无不有其解说。内容之丰富，竟可编成一大部辞典。湛若水曾说："阳明与吾言心不同；阳明所谓心，指方寸而言。"这似乎是湛氏之所见而已。阳明所谓心，不仅指此方寸，是指良知之心，即是指良知本体，亦即宇宙大化之本体。

象山有言："宇宙即是吾心，吾心即宇宙。"阳明谓"自其主宰而言，谓之心"，——说"吾"，即是我之为"主宰"，故湛氏有此"方寸"之说。据近世精神哲学的某一派修为的说法，是有此一中心（centre），在肉团心房之后，是虚拟的一位置，所以便其修为，在解剖学上是寻不出此一物的。即此方寸之地，乃说为虚明灵觉之位，即弥漫宇宙万事万物之知觉性的一中心点。阳明"自其主宰而言"句中之"其"字，是指此宇宙知觉性。以此原始的创造性的知觉性而万物成其化，弥漫时间空间而为一，故个人这一中心点亦称小宇宙，

① 门人钱德洪集。

与大宇宙为一。因此东海西海于古于今圣人之心可说为同;万事万物中以人之所禀所受为最虚最明最灵最觉,故张子言"天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性"。充周遍漫谓之"塞",为之主宰谓之"帅"。在人,所禀所受者同,而各各个人不能无异,故谓之"理一分殊"。理一谓同,分殊曰异。

最虚最明最灵最觉,故为帅为主;赋命不能是个人的善恶,只能是各个的灵明。因为知觉性是第一性,道德上之善恶属第二性。倘无知觉性,则不知善亦不知恶。在诸识则为聪明,如曰耳聪目明,在心则为灵明。人之圣、愚、贤、不肖有其等级,皆可说为此灵明光度之差,上圣聪明睿智,下愚冥顽不灵。其间有无数层级。换一旧说解释:先天混元一气,至虚至灵,其中万善万德皆备,然在形器之前,不显;后天生其两仪,相对皆起。

如是,说心之体,可说是取超上义,即哲学上的真实义谛。以此勘《孟子》之"万物皆备于我矣",理乃一贯。小宇宙合乎大宇宙,乃万事皆备于心。即此心,即此体。倘非此宇宙知觉性之为一,则人与人与物皆无可通之理,张子亦无由说:"民吾同胞,物吾與也。"——由此一贯联承,意属之,知属之,物属之,皆落入后天了。

本体亦即是自体,是宇宙人生之真实自体,此亦可与西洋哲学之"事物在其自体"(Ding-an-sich)相勘。事物本身,即依世俗谛说,是无善无恶的,即善恶皆说不上。因相对而有关系,乃有善恶可言。是否我们能知事物在其自体,是另一问题,不论。我们现在是探究伦理学。阳明释此"物"为"念头","格"者"正"也。"格物"即是"正念头"。正与不正,即善与不善,倘如龙溪之说,"物无善而

无恶”,则何须去格?龙溪是以后三句接联第一句以成其推理。这似乎说不通了。

阳明于此句未加否定,只戒之以“不可执以接人”。——这句在一贯联下,推理没有谬误。通常说邪念、恶念、不正念……等,皆是指所念而言,于此有善恶可辨;而此能念之智,只可说为无善无恶,即是一种心理作用。能念之智,亦即能知之心,心体无善恶,能念亦无善恶,其理一贯。能、所既分,主宾有别。善念恶念,皆属宾词,亦可说念在其自体,无善无恶。及至所念已成其为念了,对人对事,善恶昭然,乃是意之动。

凡此,皆属超上的哲学的真实义谛。心之体即儒家惯说之本体。——本体与功夫合言,功夫又不可胜数,如陈白沙之“静中养出端倪”,即是在修为中要瞥见此本体,得此一精神经验。此静,亦是超动静之静;正如说觉,非是与迷相对之觉。用功能静能觉,修养得法,常人可得此端倪,即偶得见此本体,见道。但儒门中人往往由此转入释氏去了。如龙溪便不免归入佛理。不但龙溪,宋儒如杨慈湖便如此。因为两家所见,大抵相同。以佛理说此第一句义有合。心体是宇宙知觉性,即智,同于释氏之根本智,无能缘、所缘之差别,境、智无异;混元一气,说不上善恶,亦即“无善无恶”。其后得智乃属后天,境、智有异,善、恶皆起。

大凡圣人设教,——不仅阳明,——不能纯取超上义谛,也只能并立世俗义谛。此同于不仅取纯理性批判,亦当依实用理性批判。依纯理性,上帝不存在;依实用理性,上帝存在。设教是求有益于人人,不能只限于造就哲学家。但必已确立其超上义谛,为其

基本；随之以俗谛千言万语，皆有其止归，"于止知其所止"。阳明说："人有习心，不教他在良知上实用为善去恶功夫，只去悬想个本体，一切事为，俱不着实；不过养成一个虚寂，此个病痛，不是小小。"——这话，非其弟子如绪山之流所能说出。在"无善无恶"第一句后，并未尝如龙溪之一直推下；乃随即说"有善有恶"，而更在第三句标明其主旨，良知，而教人用功于"为善去恶"。此即后得与根本之互摄；即功夫有所致力之处。于是上下通彻，不旁落于空守虚寂。上根中智，皆可得益。此所以成其教法之大，而亦具见其设教之苦心。

如是，——这讨论似可终结了。然学者可能仍觉昧然，滞于有与无这一问题上。这也是多派哲学之关捩所在；以老子所说最深，以庄生所说最妙，以胜论所说较详，于此皆不必论。只仍取船山之说参考：

天下何思何虑？——则天下之有无非思虑所能起灭，明矣。妄者犹惑焉。

至于不可谓之为无，而后果无矣。既可曰无矣，则是有而无之也。因耳目不可得而见闻，遂躁言之曰无；从其小体而蔽也。善恶，可得而见闻也。善恶之所自生，不可得而见闻也，是以躁言之曰"无善无恶"也。[1]

说"天下之有无非思虑所能起灭"，这已脱出纯粹唯心论；有人

① 《思问录·内篇》。

目船山为朴素的唯物论者，亦职此之由。

"躁言之"，即未精察而急言之，必然只是看到一个表面，便下断语。想来阳明非如此肤浅，以见闻等之所未及，即谓无有。春花未开，尚是种子，此花谓之"未生无"。已开秋谢，归于泥土，此花可谓"已灭无"。同在空间，有此无彼，有彼无此，此之谓"更互无"。及至不可谓之无，乃"毕竟无"矣。"无善无恶"与"有善有恶"对言，则非"毕竟无"可知。只合归之"未生无"一汇。——以此义勘之，自然明白，看来"未生无"不能与"毕竟无"相混，阳明未尝躁言之，船山不免躁解之，而熊敬修以此推去，亦复躁解之也。

大致王学末流，既已失王学之真传，又猖狂妄行，使船山痛心疾首，一归罪于其教主。尝云：

> 无誉者，圣人之直道，而曲成天下之善，即在于此。誉则有过情之言；因而本无此坚僻之志者，以无知者之推崇，而成乎不肯下之势，则力获其名，而邪淫必极。如阳明抚赣以前，举动俊伟，文字谨密，又岂人所易及？后为龙溪、心斋、绪山、罗石辈推高，便尽失其故吾，故田州之役，一无足观。使阳明而早如此，则劾刘瑾，讨宸濠，事亦不成矣。盖斥奸佞，讨乱贼，皆分别善恶事。不合于无善无恶之旨。翕然而为人所推奖，乃大不幸事。①

此段议论深中人情，可谓卓识，只是举例不对，认错了人。田州之役，在出征以前，阳明观察事势，征求各方意见，权衡利害，结论是剿有"十恶"，抚有"十善"，并有"二幸"、"四毁"之说，遂决策为

① 《俟解》。

抚。师出，以嘉靖六年十一月至梧州，次年二月，思田平。“旬日之间，自缚来归者，一万七千，悉放之还农，两省以安。”乃“按行其村落，经理其城堡”，“仍立土官知州，以顺土夷之情；分设土官巡检，以散各夷之党；特设流官知府，以制土官之势”。——长图大计，一劳永逸，遂挽回了西南土崩瓦解之局，而措表明于磐石之安。此种丰功伟烈，远可与汉之赵充国媲美。当时士大夫之议论，诚不以为然，多好事喜功，不顾大局，必尽歼其众，大筑京观，赫赫凯旋，威震遐迩，然后以为得计。惜乎船山亦仍此士大夫之夸习，未识此老谋深算，为实有裨于国家。故说之为“一无足观”。或许，船山未必无此远识，而是一贯于阳明怀有贬责之意，遂成其说。

田石平，田州宁①。
田水萦，田山迎②。
千万世，巩皇明。
戊子春，新建伯，王守仁，
勒此石，告后人。

这是田州石刻。如此看来，阳明的功劳也不小了。船山“一无足观”之说不立。说其被弟子推高，因失故吾，皆属臆想。又说因立无善无恶一义，遂无分别善恶之明，竟使其役一无足观，更成谬论。既不合逻辑，又不合事实，于此不必深论。

由此观之：阳明之学，实无可受船山非难之处。李、熊二氏，未

① 此民谣也。——原注
② 此府治新向也。——原注

明真、俗义谛之分，亦未辨先天后天之说，皆难谓其识得本体，有所彻悟。于此，可参以清儒韩理堂之说，说为此学之人。

> 为阳明之学者有二：其一，学问空疏，不耐劳苦，乐其简易而从之。其一，博览典籍，不知切问近思，勤而无得。见其立教专主向里，遂悔而从之。前者多高明之人，后者亦沉潜之士。皆有造道之资，乃陷于一偏，不复见古人之大全，可惜也。

这现象似乎也是事实，但此说亦笼统。以见古人之大全而论，则道术之为天下裂也，久矣。说陆、王一偏，程、朱亦是一偏。简易而天下之理得，是此学极强之引人处。真实见道，只能内求，高明沉潜之士加以苦攻，往往有得。

# 十九　戴东原攻击程、朱，牵连陆、王

陆王之学，至此已廓出一大要。精义入神，端在读者以此而旁稽博考，自得之于心。就其传承与广被而论，尚有一客观条件，往往为人所忽略的，兹提出略论。

华夏自古开化早，文化背景深厚，自诩居天地之中，俯视夷狄。夷狄只知有强权，所行者霸道；中国当然不能否定强权，然所行者王道，即有德教经纬交织于其间。历史上只有汉宣帝对太子坦白说："汉家自有制度，本以霸王道杂之……"事实上所谓王道倘没有强力支持，必不能立国。而这强力不单是武力，亦复是文教之力，所以维持且管制此武力，使不越轨，不流于霸道（即专恃武力或暴力，不义，不讲公理，专肆侵略或征伐邻国者）。霸与王杂，即宋儒陈同甫所谓"义与利双行，王与霸杂用"的主张，只是讲强力以维持正义或公理。其实义利之辨始于孟子，而提出异议的早有王充。

这两者之间本非对反，义之反面只是不义，利之反面只是不利。在理论上霸道与王道不能融合，但事实上以强力维持正义是必须的。更率直说，是文事与武备双融，学术与文明共进，方算达道。

这强在中国自古是存在的。中国自古是君权社会，父权社会，夫权社会，即所谓“三纲”。儒家的孔、孟之道，便是讲明这“三纲”并其仁、义、礼、智、信的“五常”，这便成了一浩大历史势力，可谓民族思想的主流，几千年不变。凡有新兴思想，或暂或久，总被这主流所淹没。杨、墨早被斥为禽兽，因为“无父无君”。释家被斥为异端，因其自私，至于“弃人伦，遗君父”。在现代看这不是理由，但在旧社会这有极强的攻击力。大致凡有新兴之发明，碰在这历史势力上，往往破碎。老、庄几经奋斗而存，释氏几经磨难而立，要皆为士大夫传统所鄙视。而新有阐发古义者，即被目为“离经叛道”。——陆、王之学虽发明儒宗，根本是触在这传统的历史势力上，因而被目为外道，禅，邪说。

陆学未灭，终显于王。王学不磨，直传至清世。皆因其中本有不可磨灭之真理，韩氏之说，也只说明了一外在的原因。程朱一系，则大有赖于官方的助力，科举到清末一废，四书不是入仕途之必读书，朱注也少人过问了。但直到清之中叶，那势力还是浩大的。王学已流于空疏浅薄，失却了内容；朱子之流风则近于拘滞，泥古不化，活学问皆死了，这时兴起了朴学即所谓汉学。汉学家重考据，但亦不废义理，而考据与辞章二者，原是理学家所置为次要的，这新起的潮流，亦复源远流长，如声音训诂，早为顾亭林所确立，而章学诚的史学，谓“六经皆史”，早已由王阳明发端，承袭而已。这时出了一位汉学大师，戴东原（震），一意在恢复孔、孟教义

的原旨，剥去宋明经注的陋说，主要是从文字人手。戴震的《孟子字义疏证》，是其自己所信为合作的"平生著述最大者"，便是阐明经文在当时的原义，刮垢磨光，可谓一复古运动。其方法是合乎科学的。也还有重要著作，如《原善》等。

于此又当点明现代与古代治此哲学之分异点。从远古至近代，由宋儒以至清儒，无论是汉学家或宋学家，其学术中的对象常是"民"。而近代的对象常是"人"，指全人类之人，非指一国中之民。古之学者与民不是居于同--水平，多是以统治者或领导者自居的士大夫，依以治国、平天下。现代没有了士大夫观念，可谓眼界扩大了，在学术研究上没有这心理背景，自然也无分于"教民""非教民"，减少了宗教的区别，其研究可更自由而且纯粹。这得归功于科学。这方面的历史势力减弱了一点。

戴东原由文字训诂以明经义，解圣言，功绩不可谓小。其方法是分析的；异于宋明儒者之方法多属综合。分析之弊在支离破碎，综合之弊在颟顸笼统，皆未达真理。但前者是就成物而分析，未新创；而后者可能创出新物。——戴氏分辨之人细，使人心服，而下义确定，界划分明，使人容易明白古书。（高邮王氏父子在这方面研究的成绩，功劳亦大。）如分别"自然"与"必然"，"之谓"与"谓之"，"上、下"亦"前、后"等等。

举例：

凡曰"之谓"，以上所称解下。

如：天命之谓性。

　　一阴一阳之谓道。

凡曰“谓之”者，以下所称之名辨上之实。

如：自诚明，谓之性。

自明诚，谓之教。

如：形而上者谓之道。

形而下者谓之器。

本非为道、器言之，以道、器区别其形而上、形而下耳。“形”谓已成形质。“形而上”犹曰“形以前”。“形而下”犹曰“形以后”。

如：千载而下。

下武维周。

郑笺云：下，犹后也。

及“能不能”与“可不可”之有别，皆入细微。亦言“一以贯之”非“贯之以一”，则承袭王船山之说。诸如此类。诚然，倘其于名词下义不确定，则难于作哲理思维。

戴氏所极力反对者，为程、宋之理学，是以孔、孟以及传统学说，证明理学之失；而于陆、王之心学，乃一并攻之，然不如船山之甚。既考证出孔、孟本义，又考出程、朱之何以“借阶于老，庄，释氏”。注明：“程叔子撰明道先生行状云：‘自十五六时，闻周茂叔论道，遂厌科举之业，慨然有求道之志，泛滥于诸家，出入于老释者，几十年，返求诸六经，然后得之。’”又“朱子慕禅学在十五六时。年二十四，见李愿中，教以看圣贤言语，而其后复入于释氏。至癸巳，年四十四矣。乃言：‘前二三年见得此事尚鹘突，为他佛说得相似，

近年方看得分晓'"①。这是表明程、朱于二氏皆非陌生,求之多年无所得,乃转回儒家。客观论之,不明异说,不足以申己说。皆是求宇宙人生之真理,若其有悟,自得于心,则必已超出"吾儒"与"异端"界限以外。王阳明之中夜大彻大悟,然后求之孔、孟,则六通四辟无不可。其先学于二氏者,未必下于程、朱,而举以教人者,总结于"致良知",仍是孔、孟之学。如入山采宝,经过无量辛劳,披荆斩棘,然后辟出一条通达平夷之路,指来者由此前往,可以有获。

在现代学术是比较古代开明了。自然科学正在发展,努力于物质世界的发现,这大有助于社会科学之探索宇宙人生之秘奥,虽未尽得,而比往世进步已是不少。这里有象山悟得的原则,即其幼年时老师给他解宇宙二字的意义时所省悟的,上下古今东海西海有圣人,则皆"此心同,此理同也"。此心之同然,即公理。但极当注意者,他所说的是"圣人",不必是凡人。船山于此一重要前提无法否定,只说这是从释氏"取间架,提线索",仍是鄙视。在学术上不共许此一大前提,则一切皆无可讨论,犹如语言不同,则不能相互了解。

戴氏之攻理学,头绪也颇纷繁,因理学本身原是一巨物,于此只合尽简要录出研讨:

戴氏说"理",加以分析,曰:

> 理者,察之而几微必区以别之名也。是故谓之分理;在物之质,曰肌理,曰腠理,曰文理。得其分,则有条而不紊,谓之

① 《朱子语类》廖德明录"癸巳所闻"。

> 条理。……《中庸》曰："文理密察，足以有别也。"《乐记》曰："乐者，通伦理者也。"郑康成注云："理，分也。"许叔重《说文解字》序曰："知分理之可相别异也。"——古人之所谓理，未有如后儒之所谓理者矣。[①]

这是戴氏对于"理"字的基本认识。

其次，何谓天理？则曰：

> 理也者，情之不爽失也。未有情不得而理得者也。……天理云者，言乎自然之分理也。[②] ——古人所谓天理，未有如后儒所谓天理者矣。[③]

古代语文，必然异于后世，人文进步，变易乃其通则。用孔孟时代的语文，诠释孔孟的道理，即后世所称"以经诂经"，最能起信，是极有力的论据。大体观之，戴氏所引，除几处取自《诗·书》之外，皆未出晚周或《春秋》时代。进步变易，学术自有转化，繁衍，歧分，后儒自不必墨守前儒。孟子去孔子未远，议论已较孔子远过繁多，而这还是其所学的先圣，——"乃所愿，则学孔子也。"——其他先秦诸子，多从孔门源出，诚无足怪。必强千年以后之程、朱全然同于孔、孟，事实上为不可能，纵使其时代有此企慕，因为年光无从倒流，文明只是前进，历史不能扭转。但是后世文化之大开，不是

---

① 《孟子字义疏证》"理"之第一条。

② 注中引《庄子》庖丁解牛事，有"依乎天理"语。

③ 《孟子字义疏证》"理"之第一条。

如无源之水,它有所自来,有其传统。“祭先河而后海”,总是先溯其源。传统是一绝大的权威,在宋初便兴起了“道统”之说,持异议者,便诘问:“是孰传而孰授之哉?”程、朱渊源于孔、孟,虽戴氏指摘其不是,但程、朱始终未出离孔、孟,所教人者仍是孔、孟之道,所以居先圣十哲之后,在文庙中配享。孔、孟之言,“言而世为天下则”,成了判断是非曲直的最高权威,更不用异议。戴氏依孔、孟而诘程、朱,仍是托基于这对权威的信仰;这不受反对,反对便是“离经叛道”。而又值程、朱理学到了晚期,流弊滋多,衰病百出,已在儒林中激起反动,于是最先着手究诘其“理学”之“理”。

“理也者,情之不爽失也”,这是戴氏初下的定义。而“情”字却未解释。意当时这是自明的。“情”本训“实”,如说“无情者不得尽其辞”,或“鲁有名而无情”,即名或辞与事实对举。但此句似仍是取通俗义,即“人情”。这定义虽是自作,亦是摹仿古制。《乐记》有云:“乐也者,情之不可变者也。礼也者,理之不可易者也。”注:“理犹事也。”不可变,不可易,即不爽失。义同而字改换。同一机杼。

果然此说当否?——这是说“天理”,亦自成一说,问题是在如何解释此“天”字上。细究其意,似乎是说:“天理也者,人情之不爽失也。”因下文云:“以我之情絜人之情,而无不得其平是也。”正是限于人情范围以内,未尝分别言天之为天。这些名词,在戴氏时代皆是自明的,不必细加分释。“爽失”犹今言“丧失”,《诗》:“女也不爽,士二其行”,郑笺:“差也”。差谓差忒。人情上无差失,谓之天理。“天”字却未下定义。许洨长谓为会意字,大亦即人字,正面视之。一在人之上。指天。于此当取文字之超上义,抽象化则不限于日、月、星、辰所在之天,而是泛指自然。但《老子》分别“天”与

"自然",如曰:"人法地,地法天,天法道,道法自然。"(以老氏解儒家,或戴氏之所恶,但此等词义,在晚周皆属共通,《墨子》、《列子》、《庄子》等言天皆取超上义。其详非此所论。故不泥于儒、道之界限。)则又当说为"人事之自然"。理是动词之名词,训治。顺玉之文而剖析之,是本义,推广之亦有经之纬之之义。故戴氏持文理、条理、肌理……之说。不丧失人情亦即顺乎人情,凡所举措合乎人情之自然,即是顺乎天理。究之只是此意。

复次,戴氏谓:"在己与人皆谓之情,无过情、无不及情之谓理。《诗》曰:'天生烝民,有物有则;民之秉彝,好是懿德。'……以秉持为经常曰则。以各如其区分曰理。以实之于言行曰懿德。物者,事也。语其事,不出乎日用饮食而已矣。舍是而言理,非古贤所谓理也。"……其后论"养道",说血气当得其养,又重复"民之质矣,日用饮食"之意,谓"自古及今,以为道之经也"。

物之训事,《大学》言格物者多如此说。戴氏以为"非事物之外别有理义也,'有物必有则',以其则正其物,如是而已矣。就人心言,非别有理以予之而具于心也。心之神明,于事物咸足以知其不易之则,譬有光皆能照,而中理者,乃其光盛,其照不谬也"。——此处所引"民之质矣"云云,出《诗·小雅·天保》"神之吊矣,诒尔多福。民之质矣,日用饮食"。质,成也;成,平也。民事平以礼,饮食相燕乐而已。这是祝福之诗,引《诗》断章,亦《春秋》惯例,无可厚非。言百姓日用之事,不出乎此。谓此为道之经,则《孟子》已言"饮食之人,则人贱之矣。为其养小以失大也。饮食之人,无有失也,则口腹岂适为尺寸之肤哉!"是已不能泥于"不出乎此"。且"以此为道之经",固然着重了为一切的基本之身体,然从来儒家是讲

道德说仁义，则似忽略了人生于高者远者的追求，凡人自古及今所莫能外者。

复次，说宋以后儒家之言理。

> 宋以来儒书之言，以理为"如有物焉，得于天而具于心"[①]，六经、孔孟之言以及传记群籍，理字不多见。
>
> 今虽至愚之人，悖戾恣睢，其处断一事，责诘一人，莫不辄曰理者，自宋以来始相习成俗，则以理为"如有物焉，得于天而具于心"。因以心之意见当之也。——于是负其所，挟其势位，加以口给者，理伸；力弱气慑，口不能道辞者，理屈。呜呼！其孰谓以此制事，以此制人之非理哉！
>
> 即其人廉洁自持，心无私慝，而至于处断一事，责诘一人，凭在己之意见，是其所是而非其所非，方自信严气正性，嫉恶如仇，而不知事情之难得，是非之易失于偏，往往人受其祸，己且终身不寤，或事后乃明，悔已无及，呜呼！其孰谓以此制事，以此治人之非理哉！

王学末流之失，不免于放荡，空疏，而朱学末流之祸，如戴氏所攻，竟至如此！倘二弊必承其一，则宁取王而害犹小。于此戴氏作了一极重要的分别，即"理"与"意见"不同。普通人于此混然，持一己之私意以为公理。口给则强辞夺理。更何况负气挟势！故下文

---

① 原注引《朱子语录》云："理无心则无着处"。又云："凡物有心而其中必虚，人心亦然；止这些虚处，便包藏许多道理，推广得来，盖天盖地，莫不由此。此所以为人心之好欤！理在人心，是谓之性。心是神明之舍，为一身之主宰。性便是许多道理，得之天而具于心者。"

说“未有任其意见而不祸斯民者”。——就今人治哲学者论之，此分辨最为有益。往往“言之成理”而其实非理，远于事情。不知是谁氏最初译希腊文 eidos 为“理念”，即 idee 或 idea，这名词颇兴争论，看来是本于此“理”字之意，亦非未尝深思者。此与 opinion 大有分别，不必说。

> 夫以理为“如有物焉，得于天而具于心”，未有不以意见当之者也。今使人任其意见，则谬；使人自求其情，则得。子贡问曰：“有一言而可终身行之者乎？”——子曰：“其恕乎！己所不欲，勿施于人。”——《大学》言治国平天下，不过曰：“所恶于上，毋以使下……”——曰“所不欲”，曰“所恶”，不过人之常情，不言理而理尽于此。惟以情絜情，故其于事也，非心出一意见以处之。苟舍情求理，其所谓理，无非意见也。未有任其意见而不祸斯民者。

朱派末流，清世秀才举人之类，“学里的人”，一概是治人者；不是没有醇和之风，忠恕之道，但极少有此表现；在民间奉“朱夫子”为圣人，处事方板矫厉，其实多是乡愿，“夷考其行而不掩焉者也”。其中败类之为害民间，更不必说。戴氏大抵是指这班道学先生、理学先生而痛心疾首言之，现代社会经过了多次改变，这班老顽固党少了。但其言之背景，犹可仿佛。

复次，分析理欲问题，戴氏亦反对宋儒。以为宋儒说“不出于理则出于欲，不出于欲则出于理”为不当。而以情之不爽失为理，理存乎欲。其说曰：

孟子言："养心莫善于寡欲"，明乎欲不可无也，寡之而已。人之生也，莫病于无以遂其生，……然使其无此欲，则于天下之人，生道穷促，亦将漠然视之。……欲，其物；理，其则也①。不出于邪而出于正，犹往往有意见之偏，未能得理。而宋以来之言理欲也，徒以为正邪之辨而已矣。不出于邪而出于正，则谓以理应事矣。理与事分为二而与意见合一，是以害事。……

《诗》曰："民之质矣，日用饮食。"《记》曰："饮、食、男、女，人之大欲存焉。"圣人治天下，体民之情，遂民之欲，而王道备。……凡出于欲，无非以生以养之事。欲之失为私，不为蔽。自以为得理，而所执之实谬，乃蔽而不明。……（故）今之治人者，视古贤圣体民之情，遂民之欲，多出于鄙细隐曲，不措诸意，不足为怪；而及其责以理也，不难举旷世之高节，着于义而罪之。尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失，谓之顺；卑者，幼者，贱者以理争之，虽得，谓之逆。于是下之人不能以天下之同情、天下所同欲达之于上；上以理责其下，而在下之罪，人人不胜指数。人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜之！呜呼！杂乎老释之言以为言，其祸甚于申、韩如是也。

这里说宋儒之理，又以尊卑长幼而异。那么，不是公理了。但这亦是宗法社会的习俗使然。教忠教孝，总是举历史上典型人物以为榜样而加以责难。而"直钩，幼贱有罪"，同样有道理，总是幼者贱者不对。

---

① 此就"天生烝民，有物有则"而言。

于此当略分民情之同欲，与个人之情欲二者。戴氏多着重前者。释氏除外，有其欲界、色界、无色界之别，可以不论。老氏亦言“见素抱朴，少私，而寡欲”，与孟子言“养心莫善于寡欲”同。这“寡欲”大概是共通之理，即不能说孟子本乎老子，因此使道家滥入儒家。于今知识分子当然不着重“治民”，然涉及教化他人，便应将此归入教育界。老师之教学生，也应传授这方面的知识，尤其是医学知识，卫生常识，而且取正当观点，持开明态度，在心理上免除若干隐讳及羞恶之情，使人隐暗在受痛苦而不敢告人。食、色是天性，属人之本能。饮食男女，古人皆讲当节制。饮食偏于讲究祭祀之事，而男女之事，传统是秘而不言。这儒家的传统乃承受了释与道的坏影响。两家皆走极端，或放纵之极，或禁戒杜绝。皆非善生之道。人情是不压迫则不起反动。宗教除密乘之外，多主绝欲，因此获得自由，有绝食服气等修为，要脱去身体对食物的需要之束缚，但从来没有人能够成功。性欲则是主张禁绝了，当然有强制之而至乎断绝的。或者其修为亦可得其助力，但是费了绝大的心力乃获相对的成就，使人疑惑将其心力用在别一方面，是否成就更大。多是常如庄子之所谓“重伤”，内中两大力量交争，所以“重伤之人，无寿类矣”，庄子主张“情胜欲则为之”。否则强制之方，引出各种疾病，祸害；社会上的罪恶，因此丛起。西方今居于所谓“后弗洛伊德时代”，对这方面心理的研究，比较开明了。戴氏将此归罪于理学家，不是无缘故的。本是弘庞健康活泼的生命力，要给理学家弄到偏枯，残败，疾病丛生，所以反对。戴氏结论到：“凡出于欲，无非以生以养之事。……节而不过，则依乎天理。……是故欲不可穷，非不可有，有而节之，使无过情，无不及情，可谓之非天理乎？”——简言之：人欲亦即天理。

复次，进申其义。谓：

> 凡血气之属，皆有精爽，其心之精爽，巨细不同。如火光之照物。光小者，其照也近，所照者不谬也，所不照斯疑谬承之。不谬之谓得理；其光大者，其照也远，得理多而失理少。且不特远近也，光之及又有明暗，故于物有察有不察。察者尽其实，不察斯疑谬承之。疑谬之谓失理。失理者，限于质之昧，所谓愚也。惟学可以增益其不足而进于智。益之不已，至乎其极，如日月有明，容光必照，则圣人矣。……神明之盛也，其于事靡不得理，斯仁义礼智全矣。——故理义非他，所照所察者之不谬也。何以不谬？心之神明也。人之异于禽兽者，虽同有精爽，而人能进于神明也。理义岂别若一物，求之所照所察之外，而人之精爽能进于神明，岂求诸气禀之外哉？

复次，则辨魂魄。引子产言："人生始化曰魄。既生魄，阳曰魂。"又"曾子言：'阳之精气曰神，阴之精气曰灵。神灵者，品物之本也。'"——于是言："盖耳之能听，目之能视，鼻之能嗅，口之知味，魄之为也，所谓灵也，阴主受者也；心之精爽，有思辄通，魂之为也，所谓神也，阳主施者也。主施者断，主受者听。故孟子曰：'耳目之官不思(而蔽于物，物交物，则引之而已矣)，心之官则思(思则得之，不思则不得也)。'是思者，心之能也。精爽有蔽隔而不能通之时；及其无蔽隔，无弗通，乃以神明称之。"

此处精爽之"爽"，取本义训"明"，即是"精明"，这在戴氏仍取古义。《春秋传》言乐祁相宋公与叔孙昭子皆将死，曰："哀乐而乐哀，皆丧心也。心之精爽，是谓魂魄，魂魄去之，其何能久？"——又其论"血气心知"，则出自《乐记》："夫民有血气心知之性，而无哀乐

喜怒之常，应感起物而动，然后心术形焉。”——当然，分论血气与心知，在孔子已言：“少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得。”是为君子三戒。——于魂魄解释亦精，引“《左氏春秋》曰：‘人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。’魂魄非他，其精气之能知能觉运动也。至于形敝而精气犹凝，是谓游魂。言乎离血气之体也。精气为物者，气之精而凝，品物流行之常也。游魂为变者，魂之游而存，其后之有敝有未敝也。变则不可穷诘矣。……”①

“天下古今之人，其大患，私与蔽二端而已。私生于气之失，蔽生于知之失。欲生于血气，知生于心。”——自今观之，只是一蔽。其论程、朱与诸家之关系，有云：“夫人之生也，血气心知而已矣。老、庄、释氏，见常人任其血气之自然之不可，而静以养其心知之自然。于心知之自然谓之性，血气之自然谓之欲，说虽巧变，要不过分血气心知为二本。荀子见常人之心知，而以礼义为圣心，见常人任其血气心知之自然之不可，而进以礼义之必然。于血气心知之自然谓之性，于礼义之必然谓之教，合血气心知为一本矣，而不得礼义之本。程子、朱子见常人任其血气心知之自然之不可，而进以理之必然，于血气心知之自然谓之气质，于理之必然谓之性，亦合血气心知为一本矣，而更增一本。分血气心知为二本者，程子斥之曰：‘异端本心’，而其增一本也，则曰：‘吾儒本天’。如其说，是心之为心，人也，非天也；性之为性，天也，非人也。以天别于人，实以性为别于人也。人之为人，性之为性，判若彼此，自程子、朱子始。告子言‘以人性为仁义，犹以杞柳为杯棬’。孟子必辨之，为其戕贼一物而为之也，况判若彼此，岂有不戕贼者哉！盖程子、朱子之学，

① 见戴东原所著《绪言》卷下。

借阶于老、庄、释氏,故仅以'理'之一字,易其所谓'真宰'、'真空'者而余无所易。其学非出于荀子,而偶与荀子合。故彼以为恶者,此亦咎之。彼以为出于圣人者,此以为出于天。出于天与出于圣人岂有异乎?天下惟一本,无所外。有血气,则有心知;有心知,则学以进于神明,一本然也。苟歧而二之,未有不外其一者。六经、孔孟而下,有荀子矣,有老、庄、释氏矣。然六经、孔孟之道犹在也。自宋儒杂荀子及老、庄、释氏以入六经、孔孟之书,学者莫知其非,而六经、孔孟之道亡矣!"

戴氏之主旨,如此。其立论纯在"夫人之生也,血气心知而已矣"一句。血气与心知分,即前者之自然为欲,后者之自然,即孟子所言之性善,且必悦理义。由前血气之自然,而审察之以知其必然,是谓理义,自然与必然非二事。明自然之尽而无几微之失,乃其必须,是自然之极则。此无可非议。但在古代非如今世分析之细密,"心知"是一大复杂主题。宋学之为心学,而知识论又有其条理或层次之分,故知此题之巨大。简言之,即同于今之言生理体,情命体,皆可摄入血气一汇,而心思体乃指心知。("知"当作名词,即知识。——而知之由识知,由心知等,又有分别。)此心知仍不出今之所谓理智之外。而理智下为情感所引,上为思心所拔,即欲之吸引向下,思之吸引向上,居中极不安定。程子之言"异端本心,吾儒本天",戴氏以为二本——"二本"之说出孟子,乃辟夷子之说,夷子是墨家,——其实心与天仍是一本。前文已申盈宇宙只是一至灵至明之知觉性,非有二也。其在人,心也。——张子四句,第一句"为天地立心",仍当衔古义解之为"为天地立人",否则难通。是天地无心而待立?还是有心已倒而当立?——其在宇宙泛称,则天也。仍是一本,天人不二,此超上义,异端未误,程子亦未误。

这其间有一症结，戴氏未解者，即“复其初”一说。——就其所屡攻宋儒之以理为“如有物焉，得于天而具于心”。在宋儒亦自成其说。其理即孟子所言“是非之心”。或并及其所言恻隐之心，辞让之心，羞恶之心。所“得于天”者，多矣。人性中万善万德皆备，即此良知，即此本体。戴氏出老氏一说，荀子一说。终出程子主敬之一说，“程子朱子谓气禀之外，天与之以理，非生知安行之圣人，未有不污坏其受于天之理者也，学而后此理渐明，复其初之所受”。遂联接推理，谓“是天下之人虽有所受于天之理，而皆不殊于无有”。因出贫富升斗之喻。其喻不合。“今富者遗其子粟千钟，贫者无升斗之遗；贫者之子取之宫中无有，因日以其力致升斗之粟，富者之子亦必如彼之日以其力致之，而曰所致者即其宫中者也，说必不可通。故详于论敬而略于论学。”此喻盖指人生天赋有厚薄，如贫富不均，或学而返其本为不然。这不能遂谓“不殊于无有”。只可取孟子“牛山之木”为喻。或另取一植物种子为喻。其后之学即培养。老氏“绝学”或“绝末学”，皆是滋养之不当，或蔓草之害稼，则删之除之。

于是攻及陆、王了。“陆子静、王文成诸人，推本老、庄、释氏之所谓‘真宰’‘真空’者，以为即全乎圣智仁义，即全乎理。此又一说也。”注中引陆子静云：“收拾精神，自作主张，‘万物皆备于我，有何欠缺？’当恻隐时，自然恻隐……”王文成云：“圣人致知之功，至诚无息。其良知之体，皎如明镜，随物现形，而明镜曾无留染……”遂谓：“程、朱就老、庄、释氏所指者，转其说以言夫理，非援儒而入释，误以释氏之言杂入于儒耳；陆子静王文成诸人就老、庄、释氏所指者，即以理实之，是乃援儒以入于释者也。”——戴氏是攻程、朱之次，于陆、王“牵连而书之”。

"复其初"何以不然，又进而用譬喻说。谓："试以人之形体与人之德性比而论之。形体始乎幼小，终乎长大；德性始乎蒙昧，终乎圣智。其形体之长大也，资于饮食之养，乃长日加益，非'复其初'；德性资于学问，进而圣智，非'复其初'明矣。"这实是未深思之泛说，譬喻是不确切的。必不得已而用譬喻，可说是嘉谷苗之生长为嘉谷。在释氏，这可说是见性成佛，在老、庄，这是返朴归真。在孟子说性善，则是复其初本性之善。如说"大人者，不失其赤子之心者也"。赤子时心，天真纯洁。阳明言"个个人心有仲尼"，亦是指此。宋儒以"理坏于形气"，此大不然，形、气所属，与理界别不同，何由坏理？言"无人欲之蔽，则复其初"，此亦天理流行之说。责宋儒改所指神识者以指理，此宋儒所不受也。若"形一受其生，神一发其智"，果神受形而生耶？或形受神而生耶？——有所蔽，无由坏。

如上所录，只是戴氏攻击程、朱之大概，其余尚有关于"道"、"天道"、"性"、"才"、"诚"……等若干条，非此所论。其学术方面很广，观其《遗书》，有些方面还待更大的发展，可惜"一经之写定无年，三岁之琼瑰已梦"。——生于雍正元年，卒于乾隆四十二年(1723—1777)，未享高寿。

戴氏是伟大的。但是否明于学术史潮？其实是自处于一大反动——对程、朱的反动——潮流中而未必自觉。此一线是自陆、王起，或高或低，乃盛涨于清中叶的诸汉学家，至戴氏乃臻其极。若顺其论以推，则自孟子而后——"轲之死，不得其传焉。"——直到清世，中国文化当是一空白，因为"孔孟之道亡矣"。亡于宋儒之理学。此说当然不公平。究之戴氏亦未尝直说理学之不能成立，而是说读书人假理学之名，以其私人之"意见"为"公理"，而压迫民

众，根深柢固盘据高层。此处应当辨明。对“理”或“气”本身没有否定，可惜于“气”或“浩然之气”，未曾出专条疏说。

倘其不昧于史潮，必知此乃人心之不能固定而必求进步所致。孟子说“五百年必有王者兴，其间必有名世者”，是五百年为一周期，如圆弧波纹前进，过此期同到一水平高点。孟子之道在其生世已被目为“迂阔”，即“迂远而阔于事情”。如魏文侯坦白说：“吾端冕而听古乐，则唯恐卧；听郑卫之音则不知倦。”人情不得不变，古乐在初端也曾时髦过的，今听而不知倦之音，又过一些年也没有人爱听了。正因残唐五季中原大乱，周茂叔起而说学主静，一时流传下来，合乎一代的人情，所以有诸子顺此一路的建设。宋儒立孔、孟为鹄的，但实际是决不能得孔、孟的帛书竹简而诵读之，只是纸或帛的抄本或排印本。这即是说不能不依时代而有转移。后世能考证其变迁，但决不能是古本原样。这里便可分为两路：一路是以修为而见道，一路是由文字而通经。修为所依傍者仍是孔、孟之经，通经则是仍在于身体力行。目的仍是一个，但偏重不同，或从入之途微异。在现代看，戴东原是一经学大师，便难说其见道。

这其间有一绝大的分别，显而易见的，即是一极可珍贵的自主精神。陆象山是从孔孟入道的，大有彻悟了，一时其所诵习的章句，皆化成了活学问。他尝说：“六经皆我注脚”，即是人读书，非为书所读，这是自程子之斥谢上蔡之“玩物丧志”，至王夫之之论湘东王藏书之被焚，以及外道之“心迷法华转，心悟转法华”，同一道理。那么，适当提起，使人知道恢复古代的文字正义，其用处果然何在。

进者，时代变迁，古之所无而后世所有者，何限？倘若孔孟所未有后世即不当有，孔孟未曾标举“理学”，“心学”，“内学”，“外学”……等等，后世有之，何害？观点不同，只若是仍循其道，不至

于"诬圣","欺学者"。作他说,——非作邪说("作邪说"则王学末流,也微微不免)——何害?

进者,自来中国传统中有一极伟大的精神,便是"恕",即宽容,大度,"己所勿欲,勿施于人"。这是戴氏也提起过的。——真理原是多方面的。不能执着一偏,有如盲人摸象。人生事理原自无穷,守一隅之见,往往害事。必须容纳他说,广大包涵。戴氏谓"借阶于老、庄、释氏","借阶"亦同于"取间架,提线索",是以之为基础。倘若构筑的是真理,借阶亦毋妨。若陆象山气魄之大,基础之固,不用也不屑"借阶"。王阳明曾考虑过一些建筑材料,觉皆无所可用,亦未"借阶"。大程子尝说:"天理二字,是我自家体贴出来。"这了不关涉老、庄、释氏。既是用功多年而觉其非了,则返于儒家而恬然有得,从此立身行道,以此教人,更不必回头了。此正如阳明答萧惠问:"你偏问我所悔的!"是悔其于二氏曾用心力太多。但甚至于禅宗也不加鄙薄,晚年大倡"致良知"之学时,有说:"'不思善、不思恶时,认本来面目',此佛氏为未识本来面目者设此方便。'本来面目',即吾圣门所谓'良知',今既认得'良知'明白,即已不消如此说矣。"——唯阳明有此气魄说出这话,因为倘其见道不真,又会疑惑他人误其说为禅,如陆氏终身遭此误会。

要之,无论陆或王,皆是先有所得于心,见道真切,有一种独立自主的精神,不依傍他人门户。王答罗的信中说:"夫学贵得之于心:求之于心而非也,虽其言之出于孔子,不敢以为是也,而况其未及孔子者乎!求之于心而是也,虽其言之出于庸常,不敢以为非也,而况其出于孔子者乎!"——换言之,圣言量已不是这宗学术的权威,要从自己心上考验过。真是龙腾虎跃。

戴氏治学，究竟意在还他个“本来面目”，由辛勤考证，要恢复孔孟之道在其初始时代的真姿，功不可没。

# 梵文研究在欧西



中国和印度的交往，绵历近二千年，自古有文化交流。因为亚洲除中国外，文化稍高者唯有印度。交流至今的结果，是人之知我者无多，我之知人者不浅。以佛法而论，最初伊曾授经笔录，早在公元前 2 年。至今民众中之“善男信女”，还在寺庙里烧香拜佛。两大民族之智慧一经融合，曾产生出奇花异果。如佛教中发展了禅宗，风景胜地建造了宝塔，敦煌及大足等处留下了雕刻，以至守温依梵文制作了字母皆是。这文化交流又衰歇了千余年，直到近世印度诗人泰戈尔（R. Tagore）访华算起，方渐渐有恢复的希望了。

中印文化之交往，少见书于史籍，只有佛法之传入例外。但在印度本土，佛教在八世纪已渐趋于灭亡，它先受印度教的摧残，后为回教所克服，到十二世纪末已大体无存。佛世预言其“正法传世五百年”，史事证明应验。“像法传世千年”，便不能求之印度本土

了。——时至今日，我们不能也无从追随往古，印度早已无佛可学，无经可取。若犹有经，则依考古学上罕有的发现。于是我们不得不扩大视景，开阔新途。因为南亚这一庞大民族，其学术原不止于佛学，还有许多派别宗教。而多有其独立性和原始性，诸派哲学或文学更不必说。虽则自其脱离英国统治，争得独立自主以后，尚未能振兴，但其本土传统学术，大有可供我们研究和参考者在。

学术研究的道路，原是由少数人开辟的（中国如何最初弄明白了西域诸方言，那劳苦是难想象的）。其起初所面对者，有如榛莽。于是披荆斩棘，费了若干心力，拓出了一条通行之道。倘是向上，则后来者历阶而升可以一步一步循之前进，主要是得脚踏实地，等级历然，容不得丝毫虚伪。于此便无须取任何捷径以求速成。一般的学术研究，大致皆是如此。而印度之学，多涉玄微，极易蹈空，结果是自误误人，自欺欺人；终日在光影里头，徘徊不定，终身无成。

有幸循已开辟之坦途前进，这便是享受前人所植树之果实，或如俗说："前人植树，后人乘阴"。凡开创初期垦殖之不易，培植之辛勤，多为后期继起者所忽略了。这便值得深思，回顾。而前人工作有未到处，便应当由后人加工。历史上的环境不同现代，其所缺处，由于其时代不同，其所着重者不同，其所预料不及。则亦无由责难。举一小事为例，从六朝至唐代中国已学梵文，至今历史上未尝有一部可供今人所用的梵文字典。《一切经音义》至今于本国语文研究仍甚有价值，时时犹可供汉学家参考；《翻译名义集》也仍可提供佛法中名相之解释，但于梵文学习的补助极微。皆是以汉文为主。而古人之所着重者，是佛教，视景不能如现代之广阔。字典

如此，文法亦然。古人之所缺，正有待于今人弥补。这些工作皆艰巨也，正有极远大的前程。观于西人的收获可见。

印度学是关于印度本土的学术，在我国于今正待确立，但第一步我们不得不取法西洋。——说取法，还是饰词，事实上是径直自西洋采取。这里立刻生出疑问：印度居亚洲之南，说西洋指欧美，岂非南辕北辙，走迂曲之路？纵使学有所得，岂不是第二手资料，而永是依赖，随西人所云亦云？要解释这些疑难，不妨参考西洋的印度学初创之经过，于此且略加叙述。

近代欧西开始知道印度有其高深的学术，是耶稣教会人士所介绍。传教，是将福音诸书的教义，传授给印度土人，但同时便窥见了其本土自有其宗教以及种种学术。譬如播种，必须知道土壤、气候、灌溉等情形，这是教士所不能忽略的。将异地的情况报告本国，是教士的重要工作。亲历其境，采访当地尊宿，得之口传，参以典籍，往往是第一手好资料。其时亦非久远，近在十七世纪中叶，有一荷兰教士名罗格（Abraham Roger）在1651年将伐檄呵利（Bhartṛhari——公元550年前后人，名见《南海寄归内法传》）的文法学，译成荷兰文，在欧洲出版。罗格在玛德拉斯传教颇久，找到这一部书便属一位南印度婆罗门从事翻译，后来在本国印行。这是西方之建立印度学之第一碑志。

这本书的影响颇大。流传相当广。后来德国之赫德（Herder，1744—1803）撰《诗歌中的民族之声》（*Stimmen der Völker in Liedern*，1778—1779），还从之取材。

印度的古典给欧洲知道了，是教会人士之功，但随后出现了伪书，则是教会人士之过。因为两地人士尚不甚相知，所以中介者容易售伪。同在此十七世纪中叶，有一耶稣教会神父，名罗柏（Rob-

ert de Nobilibus)，自制了一部韦陀，名曰《耶卓韦陀》(*Ejour Vedam*)，传入欧洲百余年。那位神父的制作似乎不是毫无根据，是采取了当时当地其所闻所知者，缀集而成。这书于1778年有法文译本，次年又有德文译本，但印度古典中没有这本书。这书蒙蔽过了一位法国大诗人伏尔泰(Francois Marie Arouet de Voltaire, 1694—1778)。他得自从南印度回法国之某君，甚为欣赏，认为是古韦陀的注释，百年前婆罗门所译出的，所以阐释古代梵文之晦奥者。将其献与巴黎皇家图书馆典存。他对于印度民族之所知，皆出此书，并撰《论诸国礼俗及其精神》(*Essai sur Les Moeurs et L'Esprif des Nations*)，也是以此为根据。

其实《耶卓韦陀》，或即 *Yajurveda* 之音译，即所谓《祭祀明论》。古本集成在《黎俱韦陀》之后，《婆罗门书》时代以前。中含颂制以及散文，原本不伪，但异乎罗柏神父之撰。此书亦早在1782年，已有人(Sonnerat)疑其不真。十八世纪后期，梵文古典渐渐为欧洲人士所发现，此一赝鼎，也经确定了。

这一伪作的影响颇大，梵文典籍的信誉因之大损。凡有古本之典籍介入欧洲，遇到的是怀疑。甚至有哲学家(如 Dugald Stewart)，不但不信一切梵文古书，并梵文文字本身也不肯置信了。他认为在古希腊亚历山大东征，进入北印(Taxila 地，时在公元前326年)之后，有一班巧伪的婆罗门，始依希腊文仿制了一套字母。——这当然不是史实——文字既从欧洲源出，其所表之印度文化，自然皆逊于欧西的了。在现代看，此说自然不立。

这一小故事值得我们深加观省，因为今时正盛倡中外文化交流。虚妄蹈空，则贻误不浅。中外皆然。

时至十七世纪末叶，欧洲对印度学术的认识，稍增进了一点。仍然是传教士之力。有耶稣教会神父名翰克司雷登（Johann Ernst Hanxleden），在印度传教三十年，学到了方言，编出了一部梵文文法。时在1696年，但这书未尝行世，稿件却保存了下来。又过了几十年，有一位奥国教士坡令诺（原名J. Ph. Wessdin，入教后法名Fra Polino de St Bartholomeo，属迦美会Carmelite），自1776至1789年，在玛拉巴（Malabar）海岸布道。这原是昔日翰克司雷登之传教区，因而读到他的遗稿，后之编出了两卷梵文文法行世。这是踵罗格之后的于史可征的著作。此外坡令诺还撰有《东印度游记·婆罗门制度》两书（后者拉丁名 *Systema Brahmanieum*，1792年罗马出版）。这些著作，于印度的宗教、语言、典籍、习俗等皆有所了解。但主旨是以之为传教之助，在学术史上所留的痕迹不深。

所以编出梵文文法书，是由于欧西渐渐学梵文了。这文字不是摹拟希腊文而作，自有其渊源。就古代世界各文化系统观之，印度这一系有绝大的原始性、独立性和保守性。梵文至今概括为两部分，一韦陀时代梵文，在先；一经典梵文，在后。印度本土，历史上屡遭外族入侵，古波斯人，希腊人，月支人，回教人，英国人，或局部或全般皆曾统治过印度了，而至今日印度还是印度。学徒背诵韦陀，依然与古不异。时代可回溯到公元前1500年。由此下至公元前200年，史家称之为韦陀时代。这时期前半，文化中心在印度河流域；后期，中心移到恒河流域，大致在今之旁遮普（Panjāb），在北方。由公元前200年至公元后1000年，回教征服印度时止，乃是真正的梵文时代。

这时已近十八世纪末叶了。英国早已入侵。对印度学术的研究，第一功臣当推英之赫司廷斯（Warren Hastings，1732—1818）。

其人不是学者，而是政治家。十八岁时到东印度公司当书记。由此努力工作，凡二十三年，到四十一岁当了孟加拉总督(Governor General)。他认为要统治印度，非明通印度古代法律不可。于是号召一班婆罗门，采集梵文法典，编为一书，名 *Vivadanavaselta*，其中于财产继承法等记录颇详。但此书成后，当时无有明通梵文能为翻译者。于是由梵文译成波斯文，再从波斯文译成英文(译者为 Nathaniel Brassey Halhed)，称之曰《乾竺法典》(*A Code of Genteoo Law*)，Genteoo 是葡萄牙文，音译乾竺，即印度。这书由东印度公司出版，时在 1776 年。后两年，德文之汉堡译本行世(Hamburg，1778)。(赫司廷斯在任总督期，多所更张，年老回英伦，被指控高等违法，涉讼七年，始被判无罪[1795]。然家亦破。后仍由东印度公司赡养，卒于英伦。)

赫司廷斯任总督之功过如何，不论。但其能开始倡导梵学研究，可谓卓识。在他的资助与敦促下，始成就第一个英国的梵文学者，即维金司(Charles Wilkins，1749？—1836)。维金司往贝纳尼斯(Benares)即印度教圣地学梵文，大有成就。其人起初也是往东印度公司当书记(1770)，一生于梵学之介绍卓荦。在 1785 年他译出了 *Bhagavadgītā*(即《薄伽梵歌》，是印度教的一部宝典，近代印度开国英雄甘地，运用之争得了独立自主)，名之曰"*The Song of the Adorable One*"。这可谓以近代欧西文字直接译自梵文之第一部书。过两年，又译出了一本 *Hitopadeśa*(即《善教寓言》，是一本给童子讲世故的书，普通读物)，名之曰"*Friendly Advice*"(1787)。此后又将《摩诃婆罗多》史诗中"莎恭达罗"一部分译出(1795)。再进，则以其自撰之《梵文文法》出版。这时欧洲没有梵文(天城体)字，由著者亲自书写铸模，制出字粒，乃能开始印出梵

文书。维金司晚年又从事移译古印度碑志，为印度碑志学之开山祖。

其次，梵学家也许要推钟斯(William Jones,1746—1794)。但非专于梵文文学，是英国当时的著名东方学者。其人年少时，已翻译波斯、阿拉伯文的诗歌。盛年往印度(1783)，任加尔各答最高法院推事，计在印度留十一年。始学梵文。创立孟加拉亚细亚学会(Asiatic Society of Bengal。该会所出版之《学志》，J. R. A. S. 甚有名)。时在 1784 年。越五年，乃将其所译迦里大萨(Kalidasa)之《莎恭达罗》[①]一剧本问世(1789)。过了两年，这书乃有弗司特(Forster)的德文重译本出版。这震惊了德国文坛，赫德(Herder)与歌德(Goethe)诸人深加赞赏。一般欧洲文学家，乃觉东方文坛，亦自有其杰作。

钟斯的学术方面广。其最重要的译著，为《回教法典》，两种，及《摩奴法典》(*Mohammedan Law of Succession to Property of Intestates*, 1792; *Mohammedan Law of Inheritance*, 1792; *Institutes of Hindu Law or the Ordinances of Manu*, 1794)。这后一部是印度法。有德文重译本，1797 年在德国魏玛(Weimar)出版。但在 1792 年，他又出版了迦里大萨之另一著名抒情诗，名曰 *Rtusamhāra*，译名“*Cycles the Seasons*”[②]。又以梵本原文在加尔各答印行。这以前的梵文书，多是抄本，或凭记诵。有在印度印出的，自此书始。

钟斯确为语文天才。生平通东西方语文共四十一种，其中十三种较精熟。梵文造诣甚深。证明其与希腊、拉丁诸文字相关，漫

---

① 此书已有季羡林教授之华文译本。

② 此书已有华文之译本。

衍于克梯克(Celtic)及日耳曼(German)诸语。在语文学上的贡献不少。又当考印度神话与希、罗神话之同异。开辟了比较语言学，比较神话学的新领域。

以时代先后为次第，继钟斯而起有科布洛克(Henry Thomas Colebrooke,1765—1837)。这方是奠定在欧洲的印度学的第一人，在各方面立好了坚定的基础，使后起者可以建筑上去。

科布洛克十六岁时，便往印度(1782)，其初十一年未尝学梵文。似一贯受钟斯的培植，到1794年钟斯逝世，则早已从事梵学了。受遗教翻译印度法律书，于1797—1798年出版，名曰《印度契约与承继法律汇编》(*A Digest of Hindu Law of Contracts and Succes sions*)。钟斯亦治文学，好梵文诗歌。科布洛克则所涉之范围更广。法律之外，举凡印度之数学，文法学，宗教哲学等皆所涉及。其论诸韦陀之文章(*Essay on the Vedas*)，颇激起了欧人对此印度古典的兴趣。如前所云伪韦陀之辨定，亦在其文章行世之后(1805)。

科布洛克尝印行梵文字典，巴你尼文法，善教寓言，基罗阿琼那故事诗(*Kiratarjuniya*，见于《摩诃婆罗多史诗》中)。又自撰梵文文法。亦籀译古碑志多种。平生珍藏印度抄本甚多，价巨万。归英国之前，举以赠东印度公司。后收归伦敦印度公署图书馆珍藏。

其次，要推汉密登(Alexander Hamilton,1765—1824)，早年往印度学好了梵文。1802年经巴黎回国。时当英法衅起(适值Amiens和会之后)，拿破仑下令：凡侨居法境之英国人，皆不许回国。于是汉密登只好在巴黎教法国学生梵文。恰好此时德国诗人施雷格(Friedrich von Schlegel,1772—1829)正游巴黎，遂从之学(1803—1804)，颇有所得。更进而深造，读巴黎图书馆所藏梵文典

籍。其时该馆所藏,约略仅二百种。——于此,整个印度学的研究,从英国渐渐传到欧洲大陆,开了十九世纪之一盛期。

考英国最初能居印度学研究首位,确然开风气之先,道理很简单,因为英国统治了印度,而且,终于从荷兰人手里,收得了东印度公司。德国当时没有东方殖民地。没有求知印度的急切的必需,也没有研究上的种种方便。但自从有了《莎恭达罗》剧本的重译本,又读到了"印度法",且将钟斯的著述陆续翻成德文,于是对东方生起了遥情(Sehnsucht),这有助于其浪漫派文学的发展。如赫德著《人类历史哲学的理念》(*Ideen Zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*,1784—1791),于远东学术再三说及,便可证明。自施雷格以后,德国学者渐多学习梵文,既自直取梵文,又借助于英译,这与初期英人借助于波斯文等情况相同,但除去了筚路蓝缕之开辟工程,事半功倍。于是施雷格乃于1808年出版了一系译著,名《印度语文与智术汇编》(*Ueber die Sprache und Weisheit der Indien*),皆是脱略扶持,独创天地。汇编中收集了《罗摩传》(*Ramayana*。此名早见于佛典,但无华文译本;有之自季羡林教授始)的选译,《摩奴法典》,《薄伽梵歌》,大战史诗中《莎恭达罗》故事。同时施雷格之兄威廉(August Wilherlm von Schlegel,1767—1845)也曾学梵文,亦曾往巴黎大学从摄齐学(A. L Chezy,1773—1832)。摄齐为巴黎大学(Colleze de France)之第一个梵文教授。施雷格兄弟校刊了种种梵文典籍,作了若干翻译介绍,威廉·施雷格乃当了德国第一位梵文教授。——在波恩(Bonn)大学,始设梵文讲座于1818年。又出版了《印度图书杂志》,发表了许多关于语文的文章。时在1823年。同年,又出版了《薄伽梵歌》的拉丁文译本。直至1829年,其生平最著名之翻译部分完成,即《罗摩传》的初部出版。——施雷格兄弟皆诗人,凡所译

著，不但佐助了本土浪漫派文学，亦且继英之钟斯开拓另一园地，即比较语文学。但这一门新学之确立，得归功于同时另一学者，波普。

波普(Franz Bopp，1791—1867)略后于施雷格兄弟，也曾往巴黎大学从摄齐学梵文。时在1812年。他曾学各种古代语，从而创立此一新学。即是以历史的比较的方法治各种古语，撰《梵文动词变化系统与希腊、拉丁、波斯、日耳曼语文之动词变化系统之比较观》(*Ueber das Konjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit genem der griech u,a,Sprache*)，发表于1816年，为此学奠定了初基。此书之末，亦附《罗摩传》及《摩诃婆罗多史诗》断章，标其韵律。其附录之韦陀散篇，独采自科布洛克的英译。同时断取史诗中《纳那》(Nala)故事，则附以拉丁译文，校订精审。由是德国后进之学梵文者，多以此书为课本。因所选之原文简洁，便初学。波普又翻译出史诗中其他故事。又出版过《梵文字汇》(*Glossarium Sanscritum*)，也编过梵文文法(1831，1832，1834诸年，继续出版)。但其平生主要作品，为《比较方法学》(*Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Send, Armenischen, Griechischen, Lateinischen, Litauischen, Altslawischen, Gotischen und Deutschen*，1833—1852)——其贡献不可谓不大，一贯承施雷格兄弟之革命精神，专作学术研究。

当时在德国与波普齐名的，有禄克(Friedrich Rückert，1788—1866)，是一位诗人，却擅长翻译。其出自梵文者，有几种文学作品(如*Makamen des Hariri*；*Nala und Damajanti*；*Śakuntala des Kalidasa*等等)。其人平生通语文三十种。著有《婆罗门的智慧》(*Weisheit des Brahmanen*，1836—1839)。

西欧至十九世纪中叶，渐臻人文主义盛期，而梵学研究已成为

时尚。这时有一位伟大的人文主义者，极力提倡梵学。此即丰波尔特（洪堡）（Wilhelm von Humboldt，1767—1835）。其学方面亦广，学梵文则始于1821年。当致书与威廉·施雷格，说倘若梵文研究不深，则不足以明语言文字之源流，——以谓印度日耳曼语，或称印度欧洲语（Indo-german），——更不足以明印度史事。

而且，凡有新发现或新翻译，以某种文字发表，随即有了另一文字的课本。因为学术是天下之公器，容许人人研究。一微小问题另在于版权。

至此，已略说初期在英国和德国的梵学开创情形，也当注及同时在法国的研究。虽英、德、法三支各有胜处，而究竟同出一源，对象是一，观点有异乃存乎其人，如英雄所见不同于庸凡，而无由隶属于国别。

法国的梵学研究，是由彭洛夫（Fugene Burnouf，1801—1852）奠定了基础。其人年四十始为巴黎大学教授，其学主要在于韦陀。但一生最大贡献乃在恢复了古代"渐德"（Eend）语文，即古波斯语，即苏鲁支教主所用之文字。他自己于梵学的功劳，是教出了几位大弟子，如穆勒（F. Max Muller），如罗特（Rodolf Roth，1821—1895），皆是此学之明星，有如下述。

于此，请略说韦陀研究。梵文是一，但前为韦陀梵文或简称韦陀文，文字稍有不同。以上所述诸种著作，如《大战史诗》、《罗摩传》等，即现代所学之梵文，皆属经典梵文以内。韦陀据我们想象，是最古的经典，如《黎俱》，当属经典梵文了，但韦陀文字既颇有分别，所含的内容多涉及神道，在学术界便将其别开，经典梵文多涉及世俗，包括种种文学作品。显然自为一类。而佛教作品之出以梵文者，又颇与文学作品之梵文不同（马鸣唯一作家除外）。是比较简单化了。这其间又牵涉到土语（Prākrit），与巴利文（Pali），后

下更当提到。

前说科布洛克已有论诸韦陀之文，激发了欧西对此古典以及古民族之兴趣（1805），有创始之功。至1838年，德之乐逊（Friedrich Rosen）已印行《黎俱韦陀》之初分。惜乎早卒，全工未竟。同时出现的一位巨子，即彭洛夫的高足弟子罗特，发表了一小册子，《论韦陀之文学与历史》（*On the Literature and History of the Veda*，1846）。这本小书开后来德国研究韦陀之先河，是创造时代之一书。四年后（1850），威尔逊（H. H. Wilson）有其英译，是在牛津（Oxford）大学开梵文课之第一位教授。——于此，当略明《黎俱韦陀》的传统，始可明罗特以至穆勒功绩之所在。

《黎俱韦陀》纯是一集颂赞天神的诗词。说《四韦陀》，最古者前三，谓之"三明之学"（trayē vidyā）。第四《阿他婆韦陀》（*Atharva Veda*），后起，内容主要为咒语，呼召鬼神，形式同于《黎俱》，而精神则大异。思想更在原始时代，起源实自邃古。是多属巫术，在平民中通行。非如《黎俱》之精神较高，专为祭司阶级所用。第二《三曼韦陀》（*Sāma-veda*）中除七十五颂外，皆取自第一之《黎俱》。专就祀梭摩（Soma）之礼而编排者。第三夜珠（Yajurveda）不单包括《黎俱》之颂赞，亦有说祀事仪法并加以解说之散文；"黎俱"（ṛk）字义为"颂赞"，"夜珠"（Yajus）字义为"祈祷"。"三曼"（Sāmam）字义为"唱赞"。克实论之，仍是以《黎俱韦陀》为核心。

《黎俱》诗颂十卷，原名"十轮"（*maṇḍalas*），共收1017篇，若加附带于第八卷之十一颂，则共为1028篇。以量而论，与古希腊荷马（Homer）存诗大致相等。以第二卷至第七卷为核心，此各为一诗人或其后裔所作。"诗人"古称"见士"，即见道知真之士，其第一、八、十皆非一家传之作，而为多人所为。第九卷则就内容为专祀"梭摩"神者，编成一处，其诗制亦一律。以量而论，第八卷颂数

少于第七，以时代论，第九卷则在前八卷已集成之后，第十卷显然后起，皆前九卷已成定本之后，收有第一卷之首章。且又加入了新神，如“朝霞”之神；如“信心”，如“忿怒”，开始化为神名。而因陀罗（Indra，雷电神）、阿祇尼（Agni，火神），仍保留了地位。在语音上可考出与前九卷有不同处，可表其往余三韦陀之过渡。如有些古字已渐不用（例：语词 sūn 在前九卷中出现五十次，在此卷中仅一见），后世常用字已经出现（例：labh“得”、“取”，Kāla“时间”，lakṣmī“财富”，evam“如是”）。

诸诗何时而成？编辑何时而定？——在印度古典中，迄无文字记录。这只能从内容上画出一点大约的界线，是欧西学者之功。大致不当后于公元前 1000 年，诸诗已经结集。即《三曼韦陀》成集以后。这是由语文学上的转变而推知。其诗颂之成，则在其前又若干年。其经集编定本（*Samhitā text*）则在诸婆罗门书编成之际，则大约在公元前 600 年。又有“句读本”（*Pada-pāṭha*），以沙格利耶（Śakalya）为编者。“句读本”之后又有人编成“转诵本”，使前后两字重复，如“天地玄黄”四字，作“天地，地玄，玄黄”。又更有“交织本”（*Jaṭā-pāṭha*），基于前转诵本，为“天地，地天，天地，地玄，玄地，地玄……”最后为密集本（*Ghana—pāṭha*），只为“天地，地天，天地玄，玄地天，天地玄，……”皆是文法学者，为保存古文，苦心设出之法，使此民族最古老之一诗集，不致失传。

凡其今存之历史，多依外国记录。时代是大致可定，如一位诗人迦里大萨的生平，据各种记录考证，有多个假定，最早者与最晚者，相去可九百多年，迄无一定（参拙译《行云使者》跋文）。——此中凡论韦陀时代等，皆大致推测而已。《韦陀书》之起源，据缪勒（max müllar），或在公元前 1200 年，大致从公元前 1300 年到 1000 年，这三百年间，可表韦陀诗颂语文从旧到新之衍变。

于此，先得陈述一事属缺憾者，即印度从古无写定之史。——其故，说者（A. A. Macdonell）谓古印度民族未尝创造历史，如古希腊之波斯战争，或古罗马与迦太基之战争（Punicum bellum），皆系本民族之存亡，结各小部而成大国，在政治上发扬光大，因而有史。其次，由婆罗门道根本蔑视人生，以生存与行业为罪恶，无意于世事，故不重历史记述。——第一说似疑确立，因古印度民族之尝有强弱大小之并吞争战，且曾建立几个辉赫的王朝，的确创造过历史。第二说可存，因婆罗门道及诸派哲学，无一不带悲观与厌生色彩。生已难堪，哪能顾及传世？——这似可解释以物质条件的决定。热带与亚热带生活太容易，人口易于滋多，这成为生活之困难的原因，而气候多不利于文物之保存，致使一般文化水平低落。从古只有对天神之颂祷及仪式才保存下来，没有可以稽古之历史典籍。

## 神名释

——韦陀神坛巡礼



韦陀中诸神，起源古矣。兹就其与本《奥义书》有关者录之，略具其信仰之渊源衍变，多摘录英国之梵学家 Arthur Anthony Macdonell，及余人所说，简之又简以出之。时代衍进，神道观念无不变，其大略可睹矣。

一、因陀罗

二、阿祇尼（附：智慧女神）

三、楼达罗

四、婆奴拏（附：密呾罗）

五、太阳神（附：阿施文）

六、帕遮尼亚

七、天神与地神

八、涡柔

九、般荼帕底

十、琰摩

十一、祖灵

十二、梭摩(附:力波,普商)

## 一、因陀罗(Indra)

《黎俱韦陀》诗颂都一千零二十八篇,其赞颂因陀罗者可四分之一。古伊兰印度两民族未分时代,已敬拜此神。其源固雷雨之神,其后衍变而为战神。为雷雨之神,则击杀"旱魃"[1]或黑暗之鬼,释放雨水而胜得光明。为战神,则亚利安人征服古印度土著之时也。

诗颂中称其为状也,饮"梭摩"之后,则颐颊须髯皆动,而饮可以湖海量,食牛可如千头,如为大腹。肤色须发皆黄棕色。巨臂大力,操金刚杵,有时亦挟弓矢,持钩。金刚杵则电也。

其生也,有两说。一似为"天神"(Dyaus),与"火神"同父,另说为"工巧神"(Tvaṣṭṛ),则其所弑也。"火神"与彼为孪生兄弟。其妇称 Indrāṇī。与诸"摩楼"(Marut)为盟友,助其战斗,故称 Marutvant。

其力,诸天中无二也。人固莫及之。其形则十倍此地之大,故称"威力主"(śacipati),或"百威"(śatakratu)。

神话之中心,在其击杀"旱魃"(Vṛtra),有时屠龙蛇(ahi)。战斗之际,天地为之震动,则当其满饮"梭摩"之后,又得盟友相助时也。战斗之末,山为辟开,而囚禁如牛于山中诸水,乃得出脱。诸水常在地,然亦时说为空中之水与天上之水,则山为云,而囚水者

---

① vṛtra,此说为一巨魔,禁止雨降者,姑以"旱魃"译之,其性格传说或有异也。

皆怪，摧其怪而水得释也。云亦况为母牛，又为天魔之堡垒，铁石所建，数常九十或九九或一百，能飞行者也。故因陀罗又称“摧毁堡垒者”（pūrbhid）。寻常则杀妖怪，如罗刹等。

水之释放也，同时又光明出焉。杀戮“旱魃”之后，则还置太阳于天上，或在空中驱去龙蛇，而太阳出焉。或则曰，在黑暗中寻得太阳，为之开路。同时启出晨光。大致雷雨之后，太阳舒光，与长夜既过，启出晨光，其事相同。晨光譬如母牛。出栏，栏者，夜也。故为母牛之主。空中驱逐龙蛇而后，太阳出焉，诸火亦见焉，而“梭摩”亦因此见焉，故其得“梭摩”，亦如得母牛也。

既为“威力主”矣，宇宙之伟大动作皆属之；故说其镇定动摇之平原山岳。或舒天地如皮卷；擎持天地，如轴贯两轮，有时则说天地为一魔鬼所结，因陀罗胜此魔鬼而天地始分。其神秘之力，化无为有，不须臾也。

其与人更亲切之关系，因其为“百威神”也，尝为战士所祈祷，助亚利安人征服黑肤之人，故说其尝驱散黑肤之群五万。赐亚利安人以土地，使“大西攸士”（Dasyus）[①]隶属亚利安。颂之为朋友与援助者。而财富者，胜利所得，故又为赐予财富者，此又称“富神”（Maghavan）之由来也。

其余此类神话尚多，或谓其击碎“乌沙”。——朝霞之车，以其迟留太阳未出。或谓其阻止太阳神之驾，折其一轮。而鹰之负“梭摩”从最高天而下也，先至因陀罗处。群鬼（Paṇis）所囚于崖穴中之母牛，又以因陀罗得沙罗摩（Saramā）之助而得释也。

要之，其性格暴猛，战斗莫当，施福于人类亦至巨，与婆奴拏之

---

① 字义为“毁灭者”，即原始土民，亦称“黑皮”，亦称“羊鼻子”，畜牧耕耘，亦有堡栅。虏其人为奴仆，故至今称“仆人”曰 dāsa。

温文安静而为宇宙主宰，表伦理道德之美者，适成对比。

在 Avesta 中，亦有“胜利之神”，名 verethraghna（＝Vṛtrahan，即杀戮“旱魃”者），而因陀罗又为一魔鬼名。故在“印度伊兰时代”，不难假定已有此一神，如《黎俱韦陀》中所称者。亚利安人游牧战斗时代，好勇，好醉饮，切望雷雨，故于此种德性之神，颂扬备至，后世耕耘定居，他种性格之人物继起，渐次不复敬拜歌颂此神，则存为史事诗及古事记中一英雄，在佛教中则转为“释提桓因”。其名之文字本义亦难明，或说与 Ind-u（水滴）一字有关云。

至若“释提桓因”四字，“释”为“释迦”之释之省文 Sakhya，“提桓”即“提婆”音转 Deva，义为“天神”，“因”即此“因陀罗”之省文。原名应是śakhya-deva-indra。大乘谓之“护法天王”，藉重其威力也[①]。于今我国寺院中，往有有龛直对正殿中有立像，操一金刚杵，谓之“韦驮菩萨”，为护法神，则此其由来也。

## 二、阿祇尼(Agni)

阿祇尼者，火神也。在拉丁文曰 igni-s。在斯拉夫文曰 ogni，原义或者为“活泼”。字根或系 ag（“驰驱”）。——起源之古，或在“印欧时代”。

《黎俱韦陀》中，称颂阿祇尼者，都二百余篇。开卷第一篇即称颂此神，凡八卷皆以颂赞此神之诗始。地位之重要，略次于因陀罗而已。

此火神，古亚利安人祭祀之火也。称其为状也，首腾光而对诸

---

① 此种省音之翻译，在佛典中时一见之，如说“调达”，佛之怨家，则亦 Devadatta 之简称而已。Deva 音合而为“调”，datta 省末简称“达”。

方，背如凝脂，发为焰，须黄赤，辉辉生动。颐吻锐利，齿如黄金。舌动，则诸天以之而食祭品也。

拟之为动物，则为牛，而吼，自磨其角，初生如犊，炽则如烈马，为诸天所乘马，或服驾而载牺牲上达，又为鸟，为天鹰，居水中则为鹅，据有森林，如鸟栖木。

其粮为木，为酥油，为清酥，每日三食。为诸天食祭品之口，其焰为匙，勺以灌献于诸天者也。而人亦祈其以牺牲品自奉，要之与诸天同饮"梭摩"。

其号为"烟帜"，红烟直起，则如柱擎天，声若天雷，焰如海潮。其光如日，如朝霞，如电，在夜间而明丽，则黑暗为开，其路则黑暗，入侵乎森林也，如剃须发。

居常御车而行，驾两黄马，诸天乘其车往返祭祀之处。

其生，为天之子，亦为天地之子。为诸水之胤。或谓其来自远方，为因陀罗以两云或二石生出，出生之后，其母无由哺之也。有无数生，则家户皆生之。然大致谓有三生，人间，空中，天上。十女郎生之，则人之十指也。生于乾木，旋生旋食其父母。称"力之子"，必用力然后能生之也。每晨生出，故常年青，而又无有老于彼之祀者，以其为最初之祭祀也。其生于空中之水，则为诸水之胎藏，又燃于水中，在诸水怀中生长之牡牛也。或谓其潜藏于地中之水内。其生于最高天也，由摩达理施婆(mātariśvan)携之以下于人间，为诸天于人类之大赠与。而太阳亦其一形式，又为光明天之光明，生于太空之彼面，洞见一切物，生为朝日而起。要其三生则有三身，三首，三位，印度神坛最古之三位一体也。或以天与地为二，则彼为"二生者"(dvi-janman)。

然人事不可离乎火也，则火神较其他任何天神为亲切，常称之曰"客"，或亦称之为"家主"。为永生者，而居于有死者中。故况之

为敬拜者之父，兄，或子。其使命有二，偕天神来享祭祀，携人间之供奉上达于天神，故又为“使者”。

如因陀罗为战士也，阿祇尼则为祭司。常称为“家庭祭司”，或“请神祭司”，“执事祭司”，“祈祷祭司”。在韦陀仪法中，祭司各有专长也。

谓其明又不可及也，则明知祀事中一切文为而纤悉靡遗。为聪明全知，号“诸生明者”，明一切众生也。

其赐福人类也，靡量。护持之而解脱之，常赐以家庭幸福，后嗣，繁荣。

然献祀燔燎之火，持载牺牲者（havya-vāhana），与焚葬人体之火（Kravyād），二者分殊。其别有能为，为驱逐邪魔，及敌者之邪术。度人生之灾厄，解脱其无知所犯之罪业也。

有时又认其为即是因陀罗，婆奴拏等神，甚至谓其即是智慧女神[①]。有时说与因陀罗为孪生兄弟。

要之祭祀之火，在“印度伊兰时代”，为一高尚仪礼之中心，人文化之，神而化之，则为一聪明强猛仁爱之神。其起源或且更早于此，古希腊人，意大利人，俗亦奉其牺牲于火以献于天神，然是否其火在远古即已神化，难考矣。

此在佛教中，则为“金刚神”之一。在中国寺庙有其造像，又称四大天王之一。“地，水，火，风”之“火”，然非崇拜之对象，所崇拜者，佛也。

---

① Sarasvati 本河名，为可流之女神，河岸上作祭祀，固必要河之神也。为最良之母，最佳之河，亦最善之女神矣（*RV.* II. 41. 16）。在《黎俱》中原与语言神（Vāch）有分别，后世始说其为一，为大梵之妇，为智慧之女神。

## 三、楼达罗(Rudra)

诸神中楼达罗信威猛矣，而美。发结，肤色棕红，又金黄如日光。着金饰，项链之光烂然，驱车而行，挟雷电之杵，操弓矢，飙发急劲。常与诸“摩楼”相并，说为诸“摩楼”之父，则其自母牛名菖施尼(Pṛśni)者之乳房所取出也。

其威猛也，况为牡牛，为天上红色(aruṣa)之野彘，常年少而不老，为世界之父或自在主。然而豪富，易求而吉祥。然求祷者辄求其止息威怒，毋伤人畜。抑又非降灾祸之魔王也，而善赐福，能医疾病，有其千方，为最大之治疗者。号曰“清凉”(jalāṣa)，或曰“有清凉剂者”(jalāṣa-bheṣaja)，“吉祥”(ś iva)，则就其性格言也。

若于神道中求其物理之源，则或者此神表风暴之现象，雷电之所摧毁；其清凉之力，亦雷雨涤除之效欤！善赐福，谓其所未伤者，固可幸也。在后乎韦陀时代，则此名全为“湿婆”(śiva)所代，为“毁灭”之神，以“大梵”为“创造”之神，“维示奴”为“养育”之神，于印度教中为“三位”(trimurti)同龛，表宇宙之“生，住，灭”，或“成，住，坏”之三态。

考śiva一字，若徒于梵文中求之，义亦不明，若求之于原始印度土语“达卫田”(Dravidian)文之字根 se，sev 尚有可合，意为“红”色，“棕红”，亦表“美丽”，“正直”。南印度方言 Tami(语文中，亦说 seyyan——“红色者”)为“毁灭者”，毁灭之神，“色赤如火”(aral pol seyyā)此亦千年以前诗中所有。或者古亚利安人与达卫田人相接触时，其所敬拜之神，甚为相似，后世非亚利安人增多，势力强大，而此神名竟亦取而代之欤！

在《黎俱》诗颂中，关于楼达罗者，三全颂，一与“梭摩”合，四诗而已。梵文字根为 rud，有“呼号”及“哭泣”之意，然非定诂也。

## 四、婆奴拏(Varuṇa)

因陀罗而外，《黎俱韦陀》中以此为最大之神，然颂诗稍少，十一、二篇而已。

太阳，其眼也。远见而为千眼之神。凡阴谋诡计，皆以其光明之足，蹴踏无遗。着黄金袍服，乘车，辉辉如太阳。“诸父”在最高天见之；而彼下降于人间，坐祭祀草上而受供。——诗中常说其侦谍，皆环彼而坐，彼等观察两间，促起凡人祈祷。所谓其金翅使者，即太阳也。宇宙以婆奴拏①为君，且为最大之君。其神圣之领域，则“摩耶”(māyā)也。故亦称 māyin，——有神秘之权能且为工巧者也。

诗颂又赞扬婆奴拏为宇宙大法之保持者。建立天地，两分而保持之。开太阳之广路，置火于水，置日于天，置“梭摩”于崖石。风啸于空，则其呼吸也。服其教令，而明月经天；群星丽空，显于夜而隐于昼；江河以之流，迅赴于海而不之盈也。天雨以之澍，而云为盛水之器，倾覆之矣。

斯神也，包举宇宙而无遗，其法坚定而无委曲，故号为“定法者”(dhṛtavrata)，诸天皆服焉。其权威之广，鸟飞不到，水流不

① 密咀罗(mitra)罕独称，常与婆奴拏并称，意为“友”，即波斯文 mithra 也。为阿底替耶之一。萨衍拏注谓密咀罗司昼，婆奴拏司夜。固表太阳威力之神也。德性大抵皆与婆奴拏同，所不及者，为道德之宰制耳。《黎俱》单颂密咀罗者，仅有一篇(*RV.* III. 59)。

及。为遍知,知空中鸟飞之次数,知海上船苇之航行,知飘风远举之程途,知宇宙间一切过去未来之秘密,知众生眉睫之动。

以其保持宇宙律则也,故其怒亦莫比,惩创破坏其法纪者,以绳索絷诸罪人。然亦善宥过赦罪。甚且可以宥人父祖所犯之罪,而消其恶果焉。为敬信者,其罪皆原,不知而犯者,其过皆免。几于无一诗中,不称道其赦宥。正人谢世,望在另一福乐世间得见此神与琰魔也。

此字之原,说者谓与希腊文 ouranos——“天”同一。梵文字根为vṛ,意则“覆盖”,“周环”也,或亦原本指“天”,而 Avesta 中之 Ahura Mazda——“聪明之神灵”与此 Asura Varuṇa,名异而实同,则其起源古矣。

## 五、太阳神(Sūrya, Āditeya, Savitṛ)

同一太阳神也,而有三名。萨衍拏(Sāyaṇa)注谓太阳升起以前,称修利耶(Sūrya),由东升至西没称阿底替耶(Āditya),此后世之说也。此《奥义书》中屡说及太阳神或日神(如二,二,二;三,九,一等处),辄作阿底替耶。此字从其母阿帝体,Aditi 得,是“晨光”“朝熹”之女神名,亦“黄昏”,“暮色”[①]女神之名也。其父则“天神”也。修利耶即是阿底替耶,亦即萨末特黎(Savitṛ)。然在《黎俱》中,又有专颂修利耶与专颂萨末特黎之诗,兹分述之,不碍其有重

① 朝暮微暗之光,皆神也,为孪生兄弟,名阿施文(Aśvin)。字义为“有马者”,“骑者”,同娶,普商之妹,即“日光女郎”。皆年少貌美,捷如鹰隼,飞鸟或飞马(有金翼)负其车而行。保护衰弱及年老未婚之女子,能使仙人返老还童。女战士名维施颇罗(Viśpalā),战场折足,则以铁为足代之。韦陀中又称其为普商之父云。——史诗(*Mahābh, San. P.* 7589)中则谓其为诸天中之戍陀矣。

复处也。

Sạvitṛ一名，字根是 sū，本意为“刺激”或“兴奋”，常与“提婆”并称，可曰“刺激兴奋之天神”，宇宙间兴起生命与一切活动之神也。其神纯为金光，称曰金目者，金手者，金舌者，其车亦金铸，驾以两马，皆棕毛白足；其出也，舒金光以照三界，举其强力之金臂以觉醒而祝福众生，直至地极。遵上下之双途，于一切众生毕见。其太空自古之驰道，了无纤尘而易行，于此乃福佑其敬拜者，使神得其永生，使人得其富庶。祛除噩梦，消除罪业，扫荡魔鬼魅力邪祟等不祥，而护正人义士之灵，往其安土。诸天皆服其领导，无有能违其意者。祈祷者辄求其扬举心思，想象其光荣伟大，斯则著名之一《太阳神颂》(见本《奥义书》二，十四，一注)体制为“三八格”，固三千年来婆罗门人士每晨所诵持也，至今不衰。《古事记》(*Skanda Purāṇa*)中谓此一诗，在韦陀中无有更胜者，为诸韦陀及《婆罗门书》之母，诵之得救；此一颂也(Savitri)，即维师鲁，大梵，湿婆三神，亦即三韦陀云。

说其与修利耶异也(*R V.* VII. 63)，则谓其以日之光而辉煌，强迫此日神，向其宣说人之无罪。余处则与修利耶无从分别。亦说昼夜皆服其命令，黑夜奉其命而来，彼乃使众生安息。

颂修利耶则有十篇，是此日球，亦又此神也。常说其眼远见全见，生人之善恶无不见。然又称其为阿祇尼，密咀罗与婆奴拏之眼。诗人比兴，固不可以理诘者也。为一切静者动者之灵，亦为其护持者。车驾一马名 etaśa，或七牝马名 harit。

“晨光”，生修利耶者也，由其怀而吐辉。有时亦称“晨光”为其夫人。或说其本潜藏海中，神取之而安置天上，亦说他神生之，或举之。

修利耶又为凌空之鸟，为飞鹰，为朱鸟，或为牡牛，身有斑点。

或为骏马，白色光明，"晨光"神所致也。谓其为物也，则称为天之宝石，或杂色之宝，嵌于太空。或为光辉之武器，密咀罗与婆奴拏以雨云而掩盖者，或为其圆轮，或为其所置于天上之车。修利耶固有其车，然亦谓其为车轮。

其为德也，则祛除黑暗，卷之如皮，或投之水。量度时日，增延寿龄。消除疾病噩梦等。众生皆赖以存活，故亦称"大全创造者"(viśva-karman)。又为诸天之神圣祭司，其升也，人求其告无罪于诸神也。

在《罗摩衍那》中，修利耶之夫人为桑若。诸阿施文以及琰摩姐妹皆其子女也。其光明过强，非夫人所能堪，其岳父即"大全工巧之神"斫之(此即 viśva-karma)，碎片堕地而焰犹烈。遂更斫为兵器，为维示奴之圆饼，湿婆之三叉，及他神之兵器云。

此字从 svar 衍出，意为"光明"。即 Avesta 之 hvare，"太阳"，亦有骏马，又为其大神 Ahura Mazda 之眼目。斯亦古印度伊兰所同拜者也。

至若阿底替耶，其为神则稍抽象，固为阿帝体之诸子，然阿帝体又不独为"晨光"，而谓其为天，为空，为父，为母，为子，为一切神，为一切人，为一切已生者，未生者(*RV.* I. 89. 10)，是固为光明之化身，则宇宙万物之源也。

阿帝体生诸子，能治疾而赦罪，与其子婆奴拏同。说其子有六(*RV.* II. 27. 1. 为 Mitra, Aryaman, Bhaga, Varuṇa, Dakṣa, Amśa)，或八(*RV.* X. 72. 8. 9.)，此皆所谓阿帝替耶也。

后世阿底替耶数增至十二，表每年十二月之太阳也。

若是者，其始阿底替耶似非独表太阳神，而为天上光明诸神，支持光明生命者，存于此一切天体之后者也。

## 六、帕遮尼亚(Parjanya)

雨之云,亦神也。然全《黎俱韦陀》中颂帕遮尼亚不过三诗,余处称之大约三十次。有时意不过"雨云"而已,非神。则亦化为"水皮囊","水桶"或"乳房"。有时称为牡牛,促生植物。或乘水车而倾囊,则雨降焉。其事与雷电同作。非但生植物而已,亦且使母牛,牝马,女人能生育。有时称其为众生父,"天"(Dyaus)之子,"梭摩"(植物)之父也。其妇则为"土地"云。

其在韦陀中虽不甚居重要,然其起源似古,远在亚利安人入印度及伊兰以前。而波罗底海岸之立陶尼亚(Lithuania)人,敬拜"雷神"曰 Perkunas 者,即此神也。该族固古亚利安人之一支已。

## 七、"天神"与"地神"(Dyāvā-Pṛthivī)

最古亚利安人所敬拜者,"天神"也。名 Dyaus,源或早于人印度以前。此字即希腊文之 Zeus;曰"天父"(Dyauṣ-pitar),即希腊文之 Zeus-pater;亦即拉丁文之 Jupiter 也。古日耳曼人一支,拜 Tiu 或 Ziu,即"天"神;古诺斯曼人一支拜 Tyr,亦此"天"神也。"地"神(Pṛthivī),意为"广大者"。

天地,相偶也。《黎俱》诗颂六篇双举之,"地神"独出,唯见于三首,"天神"未尝独称也。统说为"两界"(rodasī),则不下百余次。天,父也;地,母也,而诸神与人皆生焉,皆养焉。有时又说二者皆某神所造,则一为牡牛,一为母牛,皆富于生殖而不老。二神者,皆广大博厚;粮食,财富,疆土,荣誉,皆其所施。有时则颂其德,聪明正直,救众生之患难,亦说为所祀主,坐牺牲前而歆享之。

要其神格皆不甚显著。美化之曰牛，色赤而鸣吼，则电光与雷声也。譬之为黑毛骏马，珍珠装饰，则群星之灿于宵空也。在古韦陀时代，敬拜即已渐衰，然其他诸神相偶，必其一独著，而此二神等平。

在佛乘中，“地”亦为“四大金刚”之一。然亦有地藏王菩萨。

## 八、涡柔(Vāyu, Vāta)

涡柔，风神也。风，气也。韦陀诸神中，涡柔非甚显著。在《黎俱》之“补鲁洒颂”(Puruṣa-sūkta)中，说为原始巨人之气息。“补鲁洒”意为“人”，似表创造之物质原则，故有原始巨人之说，分割此巨人变化为宇宙诸分，而世界以立，此后起之说也。《黎俱》中以此分最晚出，在第十卷中，以体制以内容言，起皆最后，似作者已明三韦陀，兼知四族姓矣；而曰“补鲁洒为世界万物，一切过去未来者”，则竟为泛神论之嚆矢，思想乃与古韦陀为远，而与诸《奥义书》甚合矣。——虽然，古代固说涡柔为“工巧神”(Tvaṣṭṛ)之婿。常乘车而行，驾两赤马，或九十九马，或千马，然皆非可见也。与因陀罗同载，其饮“梭摩”之灌献也，于礼可先于因陀罗。为诸天之灵，为世界之嗣续，任意游遨，可闻而不可见也。为人类之父，兄，友，能护持生命，兼延寿算云。

字从 vā(“吹”)而得。双举则常称 Vatā-Parjanya，“风雨”也。Indra-Vayū，“雷雨”也。

在佛乘中，风亦为“四大金刚”之一。

## 九、般茶帕底(Prajāpati)

字义,“造物之主”也。诸韦陀中此名亦属之他神,如“梭摩”,因陀罗,工巧神,火神,金胎神,皆有时称般茶帕底。后世始专以名“赐与后嗣与牲畜之神”,进而为三十三神之一,终乃称创造之主。《黎俱》中(*RV.* X. 121)答何神当以牺牲奉祀耶?则曰般茶帕底也。谓彼遍涵万物,舍彼而外无有如是者,则祷以满心所愿求,增积财富矣。

在《阿他婆韦陀》与《白夜珠韦陀》,及诸《婆罗门书》中,常称为诸天神之父,又即“补鲁洒”,在经典(*Sutra* 居《婆罗门书》以下者)中,般茶帕底即是大梵。

在《百道婆罗门书》中,则谓彼半永生而半有死。其言曰:

“般茶帕底创造生物:以其上气创造诸天,下气造人。其后创造死亡,即一切生物之吞噬者。以是般茶帕底半为永生,半非永生。以其非永生之一半,彼畏惧死亡。”

(《百书》,十,一,四,一。)

“般茶帕底之创造生物也,忧患与死亡袭之。彼修苦行千年,以免于忧患。”

(同上,十,四,四,一。)

是故彼之为神原居次要,主要乃表此抽象理念,即万事万物有其始因也,彼为始因。

佛法中无创造主之说。

## 十、琰摩(Yama)

由佛法入中国,琰摩亦称"阎罗王",实古韦陀中之神也,性质迥异,古非显著为神,第为死者之统领而已。其妹名"琰靡"(Yami),父为"日神"(Vivas-vant),母为"昧光"(Saraṇyu)。全《黎俱韦陀》中,其颂诗不过三篇,而第十卷中尚有一篇(X. 10),记其与其妹之谈话,妹称之为唯一有生死者,而彼拒以其妹为妻。余处亦称其愿弃身而得死,乃至于别一世界,遂为生人开辟路途,至祖先逝处。

常与琰摩并称者为"火神",引导死者之神也,故为其友又为其祭司。尤常与安吉罗萨同至凡间,饮"梭摩"而歆祭祀。安吉罗萨(Angirasa)者,祭司之一大姓也。

琰摩居玄邃之高天,其居则歌吹不绝于耳。凡人供之以酥油,以"梭摩",求增寿年,或求其领导至诸天所在处。枭与鸽,皆其信使,然有二犬,皆四眼,虎纹,巨鼻,实巨獒也,守其居处,游行人间而为之传信,名萨罗摩子(sāra meyau)。人敬此犬,为长年也。及其鸟使至,则人将去矣。

其路,则"死"路也。其足上有链,说与婆奴拏之罥索同(paḍbiśa)。既为最初有死者,故为人类之鼻祖,似亦为死人之长,为天上乐国之君主。全《黎俱》中,未尝有何处道及其为惩罚罪人之王,其赏善罚恶之说,远在后世方起。

此双生姊妹,即 Avesta 中之 Yima, Yimeh。人类皆由之而生。在 Avesta 中则说为世间乐国之王,起源当在"印度伊兰时代"矣。

## 十一、祖灵(Pitaras)

祖先崇拜，各原始民族皆有之。《黎俱韦陀》中存颂诗二篇(X. 15;54)。其于祖灵之祭祀也，有其特异处。

人之情，生则致其养，歿则致其哀，亦古今中外同然。如是者，事死如事生，事亡如事存。而在古亚利安人中，乃信其父祖之歿，为起程至遥远之世界。或往东方之天，光明诸神所从出也；或往西天，琰摩之所居也。人死则设奠，所以壮其行也。后世此种思想稍变，使亡灵得食，所以成其形躯，以是而能跋涉至于祖灵世界。

人之生平，莫不影响其后嗣。记其平生伟大事迹，谓足以佑启后昆。战斗勇猛，效其某世祖之所为也，以是而克敌致果，斯则其某世祖在天之灵所福佑也。家族间有讼争，终以某世祖之遗训为断，而争讼以息，家道以昌，斯又其某世祖在天之灵所福佑也。若是者，英雄崇拜之心理参合其间，神之以敬。

《黎俱》中称祖先，通常指远祖或初祖而言，是则非但一支一系之祖宗，而为一族或甚至一民族之祖。以远近分，近者，自曾祖以下，三世而已，或分为上，中，下三等；中间者，往往不甚纪念。远祖之尤可敬者，在其开启道路，以至于他方世界，使后死者继踪。诗颂常道及安吉罗萨，阿他婆，蒲历古，婆细史多诸氏，斯皆祭司之族，或韦陀(*RV.* II,VIIAV)之编者也。

虽然，祖灵与诸天异。"提婆"(deva)一名，或用以称祖先，然究非天神，别居一界，在第三天，即维师鲁(Viṣṇu)最高一步所越，非可见者也。居常与诸天或琰摩相宴乐，嗜饮"梭摩"，亦常乘诸天之车来降人间，由火神领导，盈千而至，南面坐于祭草而受享祀。则祈其福佑后人，赐以财富，禄荣，子孙，年寿等。固与火神同延，

此火葬之火也。

《黎俱》说宇宙大事，皆诸天之所为，然间尝道及亦祖灵之功。谓其嵌饰繁星于天，或发现光明，开启晨霞，置光明于昼，置黑暗于夜。而琰摩有时亦敬为初祖，以其为生人之最初开辟道路，以往西天日落处，故为祖灵界之长，然固以其别为一神也。

至今印度教中，祀祖（Pitṛyajña）为五祀之一，家主当日常行之。祀礼分三种，日常供献（nitya），近死者之祭奠（naimittika），别有祈求而祭之（kāmya）。年年禘之（śraddha），陈食于野，抟饭食等，香花奉之，行之者必为一家之主。先传后教，精神与华夏不甚相远。在《奥义书》中，祖灵乘与诸天乘相分，信是后起之说矣。

虽然诸天界，在佛乘则化为净土，而有往生之说，后又分为往生净土即阿弥陀佛之国，及往生弥勒内院而为其眷属二说。

## 十二、梭摩(Soma)

《黎俱韦陀》中，祷颂"梭摩"之诗，可百二十篇。百十四篇集于第九分中（*RV.* maṇḍala Ⅸ），余六首散在他篇中。其地位之重要，仅次于"火神"。

考 Soma 一字，字根为 Su，义为"压榨"，"压榨取汁"。故为所取之液汁名，义为所压榨之植物名。此液汁醉人，供之于神，为神圣之饮料。又从而神之，称之为天神，是以有请诗颂也。

此种饮料，常称"蜜汁"（madhu），或称"光明滴"（indu）。棕色，黄褐，微红。大致该植物有如甘蔗，采归以石压之，汁出则以羊毛滤之。使流入木桶或瓶，和之以水，或牛乳，或酸牛乳，然后可饮。

此种植物为何？梵文医书中谓"梭摩，草本，色黑，味酸，无叶，

肉肥多汁。去寒凉，发呕哕，山羊多食之"。——上世纪末，欧西之印度学者及植物学家[①]，曾加以考证，而未得确定。说者谓"梭摩"即 Avesta 中之 Haoma，伊兰人今称之曰 Hūm。在克耳曼(Kermān)与叶兹德(Yezd)两地之"帕西"人(pārsī)，今犹用之。百年前据西人调查报告(A. Houttum-Schindler，1884，十二月，二十日，发于德黑兰[Teheran])，谓此植物高可四尺许，圆茎有节，粗如人指，色白，上有棕色条纹，汁如牛乳，色白而微绿，叶颇甘。置之数日，味变酸而呈棕黄色。其节易断，节旁生小圆柱形之枝，无叶，或谓有极细叶，生即落矣。其他报告(Haussknecht)，谓伊兰三千尺高山上有之，另说(Aitchison)谓阿富汗随处皆有之。《百道婆罗门书》中，亦尝说及其汁变则生酸腐之气(*Śatap. Br.* Ⅸ. 1.3.5)。于今印度孟买之"帕西"[②]人，犹时时遣其僧侣，至克耳曼采集此植物。普那(Poona)山谷间，亦生此种，似灌木丛起，高可四五尺，无叶。枝叶皆从一本出生，本干则坚如木，皮色灰暗，汁色微白，味苦而辛辣，不酸，能醉人，每饮不过数匙，则使人不欲饮之矣。而德堪(Dekhan)地方之印度教僧侣常用之。但此似非是古韦陀中之"梭摩"，或者系此植物之一种。但以印度气候之炎暑，说者谓至今尚未发现有任何多汁之植物，采而可数日不干者，何况采之于北方，用之于南地，时经旬日或且数月矣，故其说有未可据者。其拉丁名，则佥订曰 Asclepias acida。

此种植物既难确定于现代，即古《黎俱》中仍有义未了。但就其为神话而视之，亦颇多顽说。古之人朴，视宇宙间无数自然现象

① "印度学"者，如 Max Mueller 及 R. V. Roth，及植物学者，如 J. G. Baker 及 W. T. Thiselton Dyer 皆尝加讨论，见 *Academy* 杂志 Oct. 25. 1884 — Feb. 14. 1885。

② Parsis，古伊兰人之后。人数不多，多在孟买。

为神奇，则以此醉人之液而神之，是无足怪。然其为植物之液，人手压出，正尔世俗之常事，诗人所目睹而必知者也，故其神之性格，亦不甚显著。谓其为液也，则有水性；其醉人也，则必有火性，而火性又即光明性也。

"梭摩"之与水和而饮也，则称之为在水中生长之一滴，为水之胎藏或其儿，水皆其诸母或姊妹，为川流之王。生水而使天地之神降雨。其流滴之声，常夸张之曰如吼如雷。在诸水中为牡牛，诸水则为母牛。又称其敏捷，如奔马或飞鸟投林。其黄棕色为光明，与太阳合。

其醉人之力，为使人永生者，故称甘露。天饮之以永生，人饮之固难老。能医人疾，使盲者能见而跛者能行。饮之足以壮声气，故为语言之主。醉后神来，可以命词，则为诗颂之作者，诗人之领袖，祭司中之见者，聪明之知者，知诸天之氏族。

多颂中称其赋与气力，使因陀罗战胜"旱魃(Vṛtra)，则为使战争永远胜利之神。人间固于此一日三取汁，朝午皆供因陀罗，暮则供力波神也(Ṛbhus)[①]。

此神也，手执犀利之兵，弯弓一矢而千镞，有其所乘车，与因陀罗同。为涡柔群所负而飞者也。乘车而下享凡间之献祀。凡间敬拜此神，常与因陀罗同样，或与普商[②]，或与阿祇尼，或与楼达罗同

① Ṛbhu，字义为"善巧"。兄弟三神，皆苏陀婆(Sudhanvan)之子。名力波，维班(Vibhvan)与涡遮(Vāja)。皆极巧之工匠，制因陀罗之马车，阿施文兄弟之车，浦厉赫斯帕底——祷告主——之牛。有术使天神返老还童。尝改造一祭祀之杯为四。亦为天之支持者，有十一颂。

② 普商(puṣan)一名，字从 puṣ 而得，原义为"养育"，保护长育牛羊等之神也。乘羊车而执牛钩，亦为旅行者之向导，亦导死者至祖灵界。又为其妹"日光女郎"(Sūryā)——即太阳女性之一形象——之爱者。后世诸书，称其齿落，故啜粥，常以糜粥供之。《黎俱》中颂有八篇。

样，皆二神相侣也。至若称之为王，为白衮之君，则以其与牛乳相和而为饮也。而为河水之王，为大地之王，为诸天之父，诸天之王，人之王，则与其他天神同，固《黎俱》所常称也，岂非以其醉人之力欤？

至若在《黎俱》后期少数诗颂中，则称之为月。《阿他婆韦陀》中，亦有数处称之为明月。《百道婆罗门》书中，竟全以"梭摩"为月，以其为光明与生命之源。犹以其在日晦时，喻为诸天或祖灵所食（饮）矣。是在月满时，下与诸水及草木相合，以自得其新生。新月一弯，有如牛角，或者谓"梭摩"为牡牛，非无故也。然韦陀学人，多谓此皆后世所增益之义。《黎俱韦陀》中有数颂所言"梭摩"即是明月，固不诬也。

此植物固生于山林者，诗人所知也，然而神化之，谓其本居天上，为天之主，居最高天，为天之乳，为天之子，而下降于人间。其下也，为鹰所负而行，至于因陀罗处。雷雨大作，乃降生于人间；电，或谓印象乎其过滤之白羊毛，即自净化而为雨。至于地，乃为树木之王，由是而地生各种植物。印度雨季之临，强风暴雨，固世界之奇观也，则古之诗人，喻以诸天之扰攘，所欣欢而歌颂者也，终年赤日焦土，非是则五谷不生，而"梭摩"生矣。

顾"梭摩"非雨，乃雨中所含之真元；如酒之非水也，乃水中所含之"火力"。住世短促，至其为"无上之奉献"（uttamam havis），即最后之圆满，中间经过变化相续，则诗人况之为光明之树，突起于天上之山峰；或为一星火花，或一晶明水滴，流行于天，明光四射；或为无数光点，闪耀太空；或为光明闪烁之大川，或为液体光明之大海。则又非神化者也。

顾《黎俱》诗颂中，不独喻之如此而已，又况之为日，或即是太阳。使太阳发舒光明，使之升起；生天上之光明，生出天上诸水中

之太阳，是生凡人所有之一切光明者也。而又谓之天海，凡明光皆属焉太阳亦属之。一说太阳之女，偶临水次而见“梭摩”，则携之归，谓之曰：“我为因陀罗而迫汝也。”一说太阳之女帝云神所养之中，乾闼婆夺之，化之为液而注于此植物中，其中固“梭摩”也。另一说梭摩与太阳结婚，孪生之阿施文二童为侍，（朝霞与晚霞也）阿祇尼（火神）为导，长列而入乎新郎之家。

凡此百余首诗歌祷颂中，古诗人骋其才华，恢其瑰丽宇宙之幻想，未可更仆数也。要之此神即古伊兰印度未分以前，“印度亚利安”人所崇拜者也。非特其字同源，（Skt. $\sqrt{su}$ = AV. “hu”）（Soma = Maoma）即 Aveste 中说取其汁，色黄，和牛乳而饮，生于山中，原居天上，亦称王，为一强大天神云云，其说亦无二致也。然 Avesta中未尝说其为日为月也。古韦陀诗人之幻想，信难穷诘矣。宗教与文学及玄学混同，即宇宙自然人生神道合一，奚可量也！

上世纪中，英、法、德诸学者注视东方，研究印度学之成绩甚者。于此，则 F. Windischmann：“*Ueber den Somacultus der Arier*”（1846）说亚利安人之“梭摩敬拜”。A. Kuhn：“*Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*”（1859）“火与神饮之源流”。M. A. Bergaigne “*La Religion Vèdique*”，皆有详尽之考证，J. Eggeling 于《百道婆罗门书》第二部叙言中，亦讨论之，于诸氏或致诘难（1885）。诸西语者，自不难从而寻绎。若此而始为吾华之读者所知也，则后于西洋之研究可百年矣。

1953，识于

法属印度琫地舍里